高橋里美著

哲學叢書
第拾壹編

現代の哲學

岩波書店刊行

序

本書は、第六章と附錄とを除く外は、すべて伊太利パヅア大學教授アリオッタ氏の著「科學に對する唯心論的反動」(Aliotta, La Reazione idealistica contro la scienza, 1912: The Idealistic Reaction against Science, 1914, transl. by Agnes McCaskill)の第一篇を紹介したものである。第二篇は數學や物理學などの新傾向を略敍したもので便利なものではあるが、一般の哲學問題から稍遠かるから、これを省略することにした。

アリオッタ氏のこの著は、現代哲學の根本思想を主知主義に對する反動と見、主としてその認識問題に關する側面を敍述論評したもので、現代哲學を說いた書の中では優れたものであると思ふ。尤も本書によつて現代哲學の全般が盡せる譯ではない。マールブルク學派や墺地利學派の如き有力なる學派の思想にも說き及

んてゐない。獨逸西南學派についての論述も餘りに簡に失するの憾みがある。この方面について知らんとする人々は西田博士の近著「現代に於ける理想主義の哲學」を一讀せられることを希望する。

本書の叙述が一々直接に原本に本いてゐるのは慥かに、その特色の一つであらう。これが却て文勢に禍したやうな點もあるが、またそれだけ所説の精確を思はしめるのである。且つはこの特色を存するため、且つは讀者の研究の便を思うて、煩を厭はず、書名を擧げてその據所を明かにして置いた。批評の立場はアリオッタ氏自ら斷つてゐるやうに、精神主義的實在論の立場である。氏の批評は大體適切であるやうに思ふ。併し固より余は氏と全然見を同じうするものではない。讀者はたゞかゝる立場からかゝる批評も出來るといふことを知り、それを參考とすることを以て滿足して貰ひたい。

第六章實用主義は（その初の部分に於て他書に負ふ所も少くないが）余自身の

筆になつたものである。アリオッタ氏の叙述を措いて、態々かゝる杜撰なる一章を挿入したのは、已に書いてあつた自分のものも加へて置きたいといふ單なる主觀的理由に本くのである。これが批評はラッセル氏などの所論をも斟酌したので、自らアリオッタ氏の說とも一致することになるであらう。たゞ實用主義の價値を認めてゐる點は余一個の見解で本書全體の論調と不調和なるを免れぬ。

附錄新實在論は、ペリーの「現在哲學の諸傾向」(R. B. Perry, Present Philosophical Tendencies, 1912) 中から新實在論の認識論に關する部分を抄譯したものである。新實在論は立派に現代哲學の一派を成すに足るものだが、本書の目的は反主知主義的思潮の叙述にあるので、暫く之を附錄として置いたのである。

根本的にいへば、徒らに現代哲學などを云々してゐるよりは、古典的な哲學書の一冊でも靜かに熟讀玩味する方が、遙かに多く眞の哲學的敎養に資するかも知れぬ。併し哲學的精神は不斷に變化して止まることがないのだから、吾々は現代

の哲學に對しても一瞥を惜むべきでない。尤も眞によく現代哲學を理解せんとせば、片々たる現代哲學の紹介書などで滿足せず、自ら現代の偉大なる哲學者の原本に就いて深く學ばねばならぬ。たゞ本書の如きものでも初學者の手引きとしてそれ相應の存在理由を有するであらうか。

最後に、種々の事情の餘儀なくする所ありしとはいへ、かゝる紹介書を出すのに、空しく遷延して、豫約者諸君並びに岩波書店に多大の迷惑をかけたことに對しては衷心より愧ぢ、且つ偏に諒恕を乞ふものである。

大正六年七月

高橋里美

現代の哲學目次

現代の哲學

緒論

一　現代哲學の特色　主知主義に對する反動

現代思想の根本的特色の一つは、その反主知主義的傾向にある。人間の心は、自然科學的方法を用ゐて得た研究の結果を、單に哲學の範圍内に移入しただけでは、滿足し得なかつた。「不可知」の仄暗い神殿の閾に足を運び、そのまゝそこに佇立してゐることが出來なかつた。そして自己の内奥に翻つて、神祕の扉を突破しうるやうな他の深い活動を求めずには居られなかつた。かくて科學的認識の殘して置いた空罅を充すために、藝術や道德的生活や宗教的信仰などがまた必要

なものとなつた。元來この反動は單に少數の機械的方式の中に、精神界並びに自然界の無限なる諸現象を悉く包攝し得ると誇稱する自然主義の要求に對する不信任に止まるべきであつたが、勢に乘じて遂には人間の理知全般に對して挑戰するやうになつた。永い間人心を虐げて暴君の威を逞うして來た「理性神」の早や崩れかけた殿堂は、感情、意志、想像その他あらゆる原本的な本能などの反軍の蹂躙するに委せた。その結果かのショーペンハウエル（Schopenhauer）がその生存中勝ちえなかつた論敵ヘーゲル（Hegel）を死後に打ち破つたやうな姿になつたのである。かやうに一度衝動の盲力が貴くせられ、理知の確かな手引きが棄てられて了つた上は、舞臺はありとあらゆる放恣な瞑想のものとなるのは蓋し當然といはねばならぬ。それて最近の哲學界は混亂を極めて、理想主義の名の下に諸種の神祕的思想が活躍した。今や世人は方向を失ひ、靈感や直觀などの神祕的手段によつて、理知の燈の消えた後の暗黒裡に人心最奥の要求の滿足を求めつゝ捜し廻つて

ゐる狀態である。

二　哲學史上の主知主義と反主知主義

主知主義に對するかゝる反動は哲學史上決して珍らしいものではなく、一般の思潮が過度の主理主義に傾くときにはいつも繰り返される普通の現象である。先づギリシアに就いて見るに、ソヒストが主觀主義を高調すると、それに對してソークラティスが現はれて概念を肯定し、プラトーから、アリストートルと相ついで主知主義を發展させて行つたが、遂に懷疑思想が頭を擡げて來て果てはアレキサンドリアの神祕哲學が暫く時めいた。恰かもこの時冷かな主知主義が殘した人心の空罅を充すために起つたのは熾烈なる基督敎的信仰であつた。中世紀に於てはいつもこの信仰と愛との理知に對する反抗があつて、時々新しい力を以て過激な主理主義に戰を挑んでゐる。例へば、グノスティック敎徒が大膽に理性を肯定してゐるのに對して、テルツリアン（Tertullian）はかの有名なる「不合理なるが故

に余は信ず」(Credo quia absurdum.)といふ奇論をなしてゐる。ベルナルド(S. Bernard)及びユゴー(Hugo)一派の主張「理解せんがために余は愛す」(Amo ut intelligam.)は、アベラール(Abélard)の辯證法「信ぜんがために余は理解す」(Intelligo ut credam.)に對する感情の反抗を示すものである。トーマス(S. Thomas)は信仰と理性との間の限界を明示して、この二つの相容れない原理を高い統一に攝しようと骨折つたが十分成功することが出來なかつた。この感情の反抗はボナヴェンツラ(S. Bonaventura)の思想などにもあらはれてゐる。彼は吾々が最高眞理を捕捉せんとせば、須らく理知を去つて情意に訴ふべきものなることを説いた。又ゲントのヘンリー(Henry of Ghent)及びジョーン・ダンス・スコッタス(John Duns Scotus)の主意主義に於ても、主知主義に對する同じ反抗が見られる。そしてトーマスとスコッタスとの弟子達の間の果しのない抗論はオッカム(Ockham)の懷疑論を通つて遂にエックハルト(Eckhart)やヂェルソン(Gerson)の神祕

思想を喚び起すに至つたのである。この主知主義と反主知主義との論爭は近世哲學に於ても熄まない。近世の初頭に於ける數學的自然科學の成功はデカルト(Descartes)の主理主義に大に力を借した。偶々パスカル(Pascal)のやうな神祕論者があつてこの風潮に反對したが駄目であつた。そしてこの主知主義は理論の領域を支配したゞけで飽足らず、スピノザ(Spinoza)の哲學に於て進んで道德的生活の領域までも侵さうとした。感情作用をも「幾何學的方法で」(more geometrico)說明することが出來ると夢想した。かゝる思想は、ウォラストン(Wollaston)のやうに義務の最高法則をも單なる論理的關係としてあらはすことが出來ると考へるものすら出したのであるが、この主知主義の不當なる要求はシャフツベリー(Shaftesbury)からスミス(Smith)に至る感情主義者の反動を誘起するもととなつたのである。又一方バークレー(Berkeley)ヒウム(Hume)の銳い分析とカント(Kant)の批判哲學によつて時代の思潮は反主知主義的方向を取つた。蓋しカントの批判哲

學は數學物理學的方法を現象世界に於て尊重すると同時に哲學的思辨の具として は飽くまでこれを排斥するものである。またこの反主知主義的傾向は、感情を神 の直接啓示と認めるヤコービ（Jacobi）の神祕論では從來の感情主義の姿をとり、 カントことにフィヒテ（Fichte）の哲學に於ては實踐理性優先といふ姿であらは れてゐる。更に進んでシュレーゲル兄弟（Schlegel）ティク（Tieck）ノヴーリ ス（Novalis）及びシェリング（Schelling）などの浪漫主義者に至ればこの反 主知主義的傾向は詩的直觀の色彩を帶びるやうになつた。彼等によれば具象的な 藝術直觀は抽象的數學的認識の上に位するもの、個體は普遍者よりまさり、歷史 の變化的生活は物理學の方式などより價値あるものである。然るにヘーゲルに至 つて主知主義は更に復活した。固より彼れの理性なるものは從來の形式論理の動 かない死んだ方式の外に脫出し、その所謂辯證法を以て生きた具體的發展をも包 攝しようとするものである。さはいへ彼れの大努力も遂に多様を極めた經驗を支

配し、豊かなる生產的直觀、熾盛なる感情を觀念の中に吸收し盡すことは出來なかつた。かくて彼れの汎理主義が浪漫主義の死を弔しつゝある間に、反主知主義的精神は再び若々しく、シェリング哲學の後期の神祕主義やシュライエルマッヘル(Schleiermacher)及びハミルトン(Hamilton)の感情主義や宗教的信仰論に於て、ショーペンハウエルの强烈なる主意主義に於て蘇つて來た。これらの理想主義的傾向は、科學的主知主義や、機械的抽象的數學主義を貶して、自然哲學の空想的體系によつて科學の地位を取つて代らうとするものであつた。然しやがてまた哲學全盛の時代は去つて自然科學の時代が到來した。そして此度は自然科學が反動の勢にかられて、再び哲學をなきものにしようと試みた。かくて科學的主知主義は生命や意識の最高の發現をも科學的方式を以て說明しようとした。けれども折角の努力も徒勞に歸して、已にカントの定めた認識の限界に逢着し、更に一步を進めることが出來なくなつた。「吾々は知りえざるべし」(Ignorabimus)といふヂュ・

ボア・レーモン（Du Bois-Reymond）の標語や、第一原理（First Principles）の著者スペンサー（H. Spencer）の所謂「不可知的」(the Unknowable）は正に、人心に切實なる問題を自然科學的方法にて解決するの不可能なることを明かに自白したものに外ならない。

三　主知主義に對する反動の諸原因

然しながら吾々の思想は不可知論（agnosticism）を以て晏然たることが出來ようか。果して不可知論は不斷に疑ひ問ふ吾々の內心の聲を沈默せしめることが出來ようか。この不安なる狀態から脫する途が二つある。一つは理知の解き得ざる問題の解決を他の種の精神能力に委することである。他の一つはこの問題は誤れる見方から生ぜるもの、科學の概念の誤解に基くものであることを明にして、その問題全部を排棄し去ることである。そして實際二つの途が試みられた。一方に於てはフィヒテの道德主義や、浪漫主義者の藝術本位主義に復歸しようとする傾向

があらはれ、これによつて意志は凡ての價値及び藝術的直觀の創造的本源として理知の上に高められるやうになつた。他方に於ては物理學上の諸概念や、幾何學的直觀や數學的計算等が更に立ち入つた批判を受けることになつた。この方の批判は科學者自らが、新らしいエナーヂーの原理や、非ユークリッド幾何學の發見によつてうながされたものであつて、その結果、科學的法則及び理論の構成には精神の積極的作用が與つて力あることが明かになり、そして結局、實在の完全なる啓示は藝術的活動と實踐的な意識作用に求めねばならぬといふ哲學思想の勝利を助けることになる。(但し本書は、この數學や物理學の方面の研究を省略することにした)。かやうにして、思辨的批判主義は、新しく科學そのものゝ中に起つた新批判主義と相接觸するに至つた。この哲學者と物理學者や數學者との共働といふことは、十九世紀の終の反主知主義的傾向と現世紀の初の反主知主義的傾向と違ふ點である。現今の反主知主義的傾向は一層深くして且つ廣いものである。カン

トやその他の理想主義者によつて絶對界への適用を禁ぜられた科學的方法は、其の後あらゆる攻擊に打ち勝つて、一時はカントの堅めた城塞の中まで侵入するほどの勢であつたが、やがて更に大なる反動が襲來して科學はその思辨的職能を剝奪されたのみならず、その理論的價値までも否定されるやうになつた。

次にダーキン(Darwin)の進化論及び一般進化論の流行が科學の概念の根本的改造を助成したことは特筆する必要がある。進化論の立場から觀れば意識も亦種々の作用の複合體であつて、それらの作用の意味も亦他の有機的作用のそれと特別の差異あるべき筈がない。意識も要するに生存競爭の利器、順應の手段に過ぎない。理論的作用とても心的生活全體の功利的價値に對する除外例でありえない。隨つて思惟の諸形式も亦、他の生物界の形態と同樣に永久不變なるものではなく、絶えず變化する生活狀態に對する順應作用によつて次第に改造せられるものである。科學は舊き實證主義の時代に考へられたやうに、凡ての知識をはかる尺度では

ない。永久不變の鑄型ではない。これも亦有機體であつて、その生物學的機能を盡すためにはその構造が發達もし、改變もなしうるものである。それで一見した處では如何にも機械的方法に對して新らしい武器を借すらしく見える進化論は、結局この機械的方法の價値を低下せしめ、その基礎を危くするものといはねばならぬ。進化論から觀れば、物理學の假定する如き不變の本體、不動の法則はいづこにも存在せぬ。萬物は悉く流轉し、形式は斷えず變化し、未來は豫見しがたく、何等の必然もありえない。變化の可能、即ち新しきものゝ可能こそは、凡ての發展進化の假定である。數學的方式は決して「新」を捕へることが出來ぬ。物理學は實在の流動的生命を映し出すことが出來ぬ。事物の發展する眞相を知らうとすれば、理性の不動なる觀念によらずに、想像及び活力の自由創造によらねばならぬ。近世論理學の標語は「永遠の相に於て」(sub specie aeternitatis)ではなく、「生成の相に於て」(sub specie generationis) である。

最後に生理心理學の研究、殊に知覺の分析は物理學が無造作に終局の實在と見做した感覺的要素の主觀的性質を證明した。そしてこのことは科學及び一般に認識に對する觀念の變化を惹起する上に大なる關係をもつものである。生理心理學から見れば抵抗、空間、時間等の知覺も亦、音、色、觸、嗅などの感覺と同樣に特殊の生理的構造に依存するものではないか。そこに主觀的とか客觀的とか一次的とか二次的とか分けて考へる理由はなからう。ヘルムホルツ（Helmholtz）はこれらの區別は實用的の區別であるといつてゐる。これらの知覺の心理的起源を發見することの可能、そしてこれらの知覺をその要素に分析しうる可能は引いて幾何學の眞理、隨つて力學も亦經驗的のものであることを證明するやうに思はれた。かくてこの見方からしても科學の絶對的價値に對して一縷の疑が投げられるやうになつたのである。

第一章　不可知論的實證主義（AGNOSTIC POSITIVISM）

一　不可知論は數學的方法の歸結

不可知論は、文藝復興時代からこの方漸く深く人心に根を下すやうになつた僻見、即ち數學的物理學が一切の認識の完全なる典型であるといふ僻見の論理的歸結である。近世科學が、自然現象を研究するに性質的見方を排斥し、分量的見方を採用して目醒ましき成績をあげえたことが、この數學的認識を過重せしむる原因となつた。何でもこの型にはまらないもの、何でもその本性上確定した方式に這入らないものは、永久に認識の領域から追はれることになつた。カントの如きすらこの僻見を全くは振ひ落し得なかつた。勿論彼は、その天才の直觀によつて數學や物理學の彼岸に藝術並びに道德の價値の領域があることを確信したには相

違ないが、それらは嚴密なる認識の範圍外に屬するものであると考へた。然るに實證主義はこの科學的方法を神聖視し、これを以て單に自然的實在のみではなく、倫理藝術の問題をも悉く說明しようと企てた。かくてその偏つた見地から妥當的解決を見出しえない問題をば凡て不可解のものとなし、本來それ自身の方法と體系とに基く不妥當性をば遂には人間的認識の本性に歸するに至つた。

二　デュ・ボア・レーモン（Du Bois-Reymond）の懷疑的結論

デュ・ボア・レーモンは唯一の眞の精密科學は力學であるといふ獨斷を立てた。目的論的、藝術的、性質的原理の上に立つ見方は皆これ擬人論であるから、これらの概念を棄てゝ物質の運動の分量的側面だけを考へなければならぬと主張した。然らば物質や力や運動などの本質や本源は何であるかといふに、それは人知の窺ひえざる神祕である。次に如何にして物質の等質的多樣の中から感覺や意識の異質的多樣が出て來たか。其も亦科學的には不可解である。更に生命の本源は如何。

有機體の目的活動は如何。精神及び自由意志の最高作用は如何。これ亦實に不可思議の謎語である。けれども果してそは人知を超越せるものであるか。寧ろそは吾々の部分的な見方の限界を示すものではないか。デュ・ボア・レーモンは認識は物理學的數學的のものに限るといふ僻見から發足した結果、直ちに「吾々は知りえざるべし」(Ignolabimus!)と斷言した。けれども高き理想を追ふ人間の心はこの不可知論に默從することを肯んじなかつた。しかも科學自ら、高き道德的憧憬を滿足することが出來ぬことを自白し、そしてその無能の罪を人間理性の根本的缺點に歸する以上は、この人生の要求をば知識以外の他の方法によつて滿たさうとするのは極めて當然のことといはねばならぬ。かくて科學的主知主義はその絕望的結論によつて、種々の反動を釀成しつゝあつたのである。

三　スペンサー(H. Spencer)の不可知論

スペンサーは更に一步を進めて、事物の究竟的本質は、科學的認識の與りえな

いところであるのみならず、思辨的理性によつてもこれを捕へることが出來ぬこと、人知は必然に相對的であることを證明しようとした。不可知論的實證主義はハミルトンやマンセル（Mansel）などが信仰のために利用したカントの先驗論を根柢とするものであつて、その結果消極的側面に傾き、在來の神祕主義に後戻せねばならなかつた。そしてそは「知らんがために余は信ず」といふ溫和なる神祕主義よりは寧ろ「不合理なるが故に余は信ず」といふ極端なる形式の神祕主義の復活と見ることが出來る。

カント、ハミルトン、及びマンセルが絕對を以て過境的不可知的なものとしたのは、彼等が認識の範圍を狹く現象的のものに限つた當然の結果である。しかも矢張りその根柢に於ては、かゝる絕對的實在が人心に顯現することの可能をゆるしてゐるのである。スペンサーも亦その所謂「不可知的」を以て、絕對的に意識を超越するものとはせず、確定的思惟とは違つた姿を取つてそこに

現はれるものであることを明かに認めてゐる（First Principles, part 1. chap. IV. §26）。彼れの許したこの不明確な絶對認識はベルクソン（Bergson）の直觀主義に於て哲學の根本的機關とせられた。もしもかゝる不確定な意識が能く吾々に絶對を啓示するものとするならば、かゝる意識こそ却て理知の制限的現象的意識よりも優れた認識的價値を有するものではあるまいか。けれどもスペンサーはかゝる結論を導くには餘りに舊き數學的僻見に捕はれてゐた。それで彼は科學的方法で分類し整理することの出來ぬ實在の側面をば、どこまでも不可知的として取り扱つた。彼は精神及び自然の不斷の進化に數學的公式を適用せむとし、化成の具體的實在をば不變的なる知的關係に從はしめむとして頗る努力した。ところがこの努力はやがては科學的主知主義の倒壞を惹起する運命をもつたものであつた。

四　進化論的方法と反主知主義

スペンサーは、勢力保存（ロオ・オブ・プレザーヴエーション）の法則から進化の過程の必然なることを説明しうると

考へたが、この保存律はその實、單に或る體系內で作用する多くの力の間の分量的關係を規定しうるだけのものである。それは變化の方向に就いて何等敎へるところがない。力の性質的變化は墮落の法則(ロオ、オブ、デグラデーション)に從ふものである。即ち、力の差異、エナーヂーの分布の不平均がたえず滅じて來て、その體系は益々等質的狀態に傾くのである。これスペンサーの主張の正反對ではないか。保存律だけからいへば、熱の一樣性からエナーヂーの種々の形式に變ずるとも、又はその倒まの過程であるとも、それはどちらでもよい筈である。何となれば、何れの場合にもエナーヂーの總量に增減がないからである。

ラランド(Lalande; La Dissolution opposée à l'Évolution, P. 47)もいつてゐるやうに、よしんば世界の過程が突然倒逆されたとしても保存律の眞理は動かない。例へば、樹木は高く延びる代りに次第に小さくなつて遂には種子に變じ、人間は老いることをなさず、却て次第に若やいで最後には胎兒になるとも、保存の法則そ

のものには何の影響もない。そしてかゝる假定と雖も强ち單なる空想として一笑に附し去るべきではない。種々の機關が退化する實例は生物學上必ずしも珍らしくないのである。スペンサー自身も保存律を以て有機組織の解體の必然を說明した。かくの如き法則は一方に於ては異質性への傾向の必然なることをも說明することが出來、他方に於てはその反對の原始的等質性への復歸をも說明することが出來るとすれば、これは餘りに都合のよすぎる法則ではなからうか。

抑も進化的過程は數學的諸法則の體系から演繹しうべき性質のものではない。凡ての自然現象の發展の中に恒久普遍的關係を見出さうとする物理學者の目から見れば、世界の統體は常に同一で、物理學上の法則は不變不動のものでもあらう。この見方によれば事物の個別的側面は吾々の感覺の錯誤に基くものである。その眞實相に於ては同一形式、同一作用の不斷の反復あるばかりである。かく新形式發生の可能と新特性の產出の可能とを否定し去る時は、進化過程は不可能とな

つて了ふ。さうすれば宇宙の機械觀は種屬の進化をも假相と見るの外ないであらう。機械作用と進化過程とは互に他より推演することを許さない二つの全く違つた概念である。一方は分量的恒常であり、數學的法則の絕對的決定である。他は性質的變化であり、抽象的方式では到底盡すことの出來ぬ個性形式の創造である。それ故進化論的見方は決して傳習的な數學的方法に柔順な見方ではない。この見方は主知主義の血管の中に一滴の毒藥を注ぐものともいふことが出來よう。進化論的見方は科學の中に位置を占めようと努めつゝある間に、科學の機械的嚴密性を破壞し、空虛な機械的方式が經驗界に殘した大空隙を暴露した。そして科學的方法は單に思辯瞑想の範圍に於てだけではなく現象の範圍に於ても同樣に妥當性をもたぬことが事實上證明されることになつた。斯の如く進化論は進化しつゝある實在の新らしい形式、新らしい具體的側面、時間的發展の不可逆的方向、一步は一步より高き生活形式に昇りゆく實在の漸層的秩序に人々の注意を喚んで、

抽象的機械觀以上の世界、即ち價値及び歴史の世界のあることを知らしめた。この價値の世界の思想は既にカントの「判斷力批判」(Kritik der Urteilskraft) の中にあらはれ、現今のヰンデルバント (Windelband)、リッケルト (Rickert)、ミュンステルベルク(Münsterberg) 及びロイス (Royce) の哲學に於て主知主義を打ち破つてゐる。けれどもスペンサーの進化論が反主知的反動に對する準備となつたのは主として、これ以外の方面、即ち彼れの心理學に存するのである。彼れの心理學の主張に從へば、あらゆる意識的生活の說明はこれを生物學的順應の必要に求めねばならぬ。それで認識作用は種屬保存の手段である。意識は自然力に對する自家防衛の利器である。擾亂的影響に對する有機的平衡を維持する道具である。そしてその價値は事物を豫見するといふ利益にある。また意識は何等萬古不易の形式を有するものでなく、他の凡ての機關と同樣にその環境の變化するにつれて變化するものでなければならぬ (Principles of Psychology, 3rd ed. vol. I, pt. iii.

chap. xi. p. 383ff.)。から見てくると在來の主理主義の確言するやうに科學は決して永遠不變の形式を基礎とするものでなく、科學上の諸說も亦有機的種屬のやうに或る時期に於て現れたものであつて、他の有機的種屬と同じく新らしい經驗の衝擊に堪へえないやうになれば、自ら消滅する運命をもつてゐる。科學にも亦歷史がある。この歷史の意味は絕對眞理を捕捉せんとする傾向に於て求めず、生活及び行動の要求の中に求めねばならぬ。この知識の生物學的見解はアヴェナリウス（Avenarius）及びマッハ（Mach）の說を通して、主知主義に對する殆んど凡ての反動に關係し、取り分け實用主義の動力となつてゐる。實にスペンサーの哲學は、その不可知的實在の說によつて、概念以上の信念及び感情に訴へ、宇宙進化の直觀を說くとによつて從來の數學的態度に疑をはさみ、科學を生物學的順應の具と看做すことによつて、科學的主知主義の危機を暗示するのみならず、これから述べんとする諸種の反主知主義的傾向の胚種を包藏するものである。

第二章　新批判主義、主意主義及び實踐理性の優先
(NEO-CRITICISM, VOLUNTARISM, THE PRIMACY OF PRACTICAL REASON)

一　批判的方法への復歸

唯物論者の極端な消極的態度から目醒めんとする第一の徴候は、カント哲學への復歸に於て見ることが出來る。長い間世人から忘れられ、機械的方法の勝利のために影を潛めてゐた吾人の主觀の活動は、再びその權利を恢復して來た。科學的主知主義は事物の統體を說明し盡さうとする大膽なる企圖に於て見事失敗し、カントの定めた認識の限界を自覺して來て、遂にカント哲學が立つたと同じ位置に、カント哲學を惱ましたと同一の問題に面接するやうになつた。それ故これらの難問を解決することが科學の價値及び限界に關する新らしい批判主義の出發點

となるのは蓋し當然である。しかしそれと同時に或る程度まで新興の進化論及び心理生理學的研究の結果をその中に取り入れる必要も感ぜられた。それだから認識の先天的要素の意味を一層明確に定義し、それに制限を附することが急務であらねばならぬ。

二　ランゲ（Albrecht Lange）

アルブレヒト・ランゲは、唯物論者と同じやうに、物理的現象並びに腦髓の生理的過程に對し、機械的説明を見出すことの必要を認めた。蓋し、この機械的方法以外の方法によつては、現象界を直觀し又は理解することが出來ぬやうに、豫め吾々の有機的組織が出來てゐると彼は考へたからである。然しこゝに凡ての説明を超越する或るものがある。この或るものといふのは取りも直さず吾々の生理的構造の起源そのものである。思惟は物自體の限界概念を到底如何ともすることが出來ぬ。思惟はこの概念は果して實在に相應するものか、それとも吾々に特有な

る組織から生れた妄想でないかといふことすら決定することが出來ぬ。恐らく現象と本體との二元論は吾々の誤れる見方によつて生じたものではないか。

この疑問は理知を以ては到底解決することの出來ぬ難問である。獨り詩的想像によつて吾々は經驗の範圍以上に到達することが出來る。たゞ一事が確實である。即ち、理想的世界を自ら創造し、これによつて實在を補充するの必要を吾々が切に感じてゐることである。またこの創造的作用は吾々の理知の最も高尙なる諸能力を活動せしめることである(佛譯Histoire du Matérialisme, 1877, vol.II.p. 171)。哲學的瞑想は合理的なることや證明的なることを望んではよくない。哲學的瞑想は愈々理論的となり、愈々その確實性を科學と爭はんとするや、愈々人生に於ける價値を失ふものである。これに反してこの瞑想が現實の世界を價値の世界に關係せしめ、現象を道德的に解釋し、事實を虐げず、たゞ形式によつて材料を支配することに滿足するならば、その諸觀念を以て壯麗なる神殿を築くことが出來よう(op.

cit. vol. II. p.579)。吾々は藝術、宗教、哲學に於ける擬設的なものゝ暫有的なることを明かに認めねばならぬ。然らざる間は、科學と人間最高の憧憬向上との間の爭鬪は絕えることなく決して平和の來る時はないであらう(op.cit. vol. II. p. 596)。

三　アプリオーリ（apriori）の生理學的說明と絕對の詩的直觀

ラングの功績は粗笨な唯物論に對して精神の權利を强く主張した點にある。しかし彼れの如くに、人間の意識にとりて極めて重大なる諸問題をば詩の領域に追ひやつて了ふとは、各種の架空放漫なる瞑想のために扉を開き、かくて道德生活の最も安固な基礎までも覆す恐れを伴つた。彼はカントのアプリオーリ(先驗性)を生理學的に說明する結果、科學から凡ての本質的普遍的價値を奪ひ之れを疑問的主觀的のものに貶して了つた。これ決して問題を解決する所以ではなく、寧ろ問題を提出するものである。吾々の生理的構造は明に經驗界の一部である。だからこの構造を可能にするアプリオーリな條件を求めねばならぬ。こゝに、ラング

は循環論に陷つてゐるのである。彼は機械的説明の基礎は吾々の有機的構造であるといふが、この有機的構造自身はまた機械的説明を要求するものだからである。生理的有機體を考へるには、直觀の形式や範疇などによるより外に仕方がない。だから生理組織は思惟の法則や認識主觀の活動を豫想するものである。かくランゲは認識論的問題と心理學的問題と生理學的問題とを混同した。この混同こそ後に經驗批判主義並びに實用主義の根本思想となつたのである。しかるに他方に於て理性が、吾々の思惟の本源たる有機組織の根本を發見することが出來ないとすれば、しかも却つて感情や詩的直觀などがこれを捕捉することが出來るとすれば、寧ろかゝる創造的直觀こそ理性に先だち且つこれより優れた能力ではあるまいか。ベルクソンなどにいはせたら、かゝる直觀によらずに、如何にして吾々は實在の眞實相を窺ひえよう。ともかくもランゲの哲學は、その疑問の提出方を誤つたものではあるが、しかし唯物論を打ち敗らうとつとめたところにその歴史的價

値がある。たゞ不幸にして唯物論から全く脱離し、知的認識を安固な土臺に置くことが出來なかつた。

四　ヘルムホルツ（Helmholtz）の經驗主義

ヘルムホルツも亦經驗主義的僻見の捕ふるところとなつた(Handbuch der physiologischen Optik, 1877, p. 455)。彼は因果律を唯一のアプリオーリの形式として認容したが、然しこれを本能又は衝動的傾向の一種とみてゐる。それ故因果律は全く主觀的のものであつて、吾々はその必然性及び普遍性を確保することが出來ない。かういふ風にアプリオーリを解する見方は、アプリオーリを以て實在認識の必然的條件と考へたカントの根本思想よりは、寧ろ却て英國經驗論者の所説に近いものであることは明かである。因果律は假定せざるをえない吾人本性の法則である。それがためにそれは吾々の到底説明しえざる神祕力であると彼はいふ。しかしさる不可解な原理がどうして經驗を説明するに役立つのであらうか。かゝ

る原理を基礎とする科學の價値は全く主觀的のものとなつて了ふ外ないではないか。ヘルムホルツ自身もその研究の結果が或る點に於てはカントの説と矛盾することに氣が付いてゐるが(Die Tatsachen in der Wahrnehmung, 1879, p.42)、次第にスチュアート・ミル(Stuart Mill)や、甚だしきはヒウム、バークレーなどの説に傾いて行つた。空間知覺は生得的のものではなく經驗の結果徐々に發生したものであるといふ事實、ことに吾々はユークリッドの三方向の空間以外の空間を知ることが可能であるといふ事實は、アプリオーリなる直觀、數學的直理の普遍必然性を否定するやうに思はれるのである(Über die Tatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen 1865)。ともかくもヘルムホルツは認識論的アプリオーリと心理生理學的アプリオーリとを明かに區別することをしなかつた。その結果、彼れの知覺の分析はマッハやアヴェナリウスの現象論に至る途を開くものとなつたのである。

五　リープマン(Liebmann)及びシュルツェ(Schultze)

けれども新カント派の哲學者達は彼れが如く正路を誤るものばかりではなかつた。リープマンは思惟の規範と心理學の自然的法則とを峻然と區別した。前者は吾々が眞理を探求する場合に從はねばならぬ命令であり、後者は經驗的意識現象の變化を規定する法則である。アプリオーリは本有觀念、寧ろ感覺的經驗及び瞑想の世界の基礎と考ふべきものである (Zur Analysis der Wirklichkeit, 1880, pp. 224, 251)。シュルツェも亦新カント派の一人であるが、心理學的發生論的說明は批判的問題、即ち認識の必然的條件の分析に無關係であるといつてゐる(Philosophie der Naturwissenschaft, 188—82, vol. II. p. 36)。しかしリープマンも (Kant und die Epigonen, 1865, p. 27)、シュルツェも (op. cit. vol. II. p. 248)も、その物自體の存在に關する疑問に於てはランゲと同一であつて、彼等も現象主義的觀念論に傾き、本體は感情の産物、精神の詩的創造であると考へたのである。

六　新カント派の批評

新カント派の說は、物自體の概念及びそれと現象との關係より生ずる困難を除かうとしたが、その結果は却てその困難を大きくするに過ぎなかつた。全く吾々の意識外に存する物自體が、如何にして最も主觀的な精神作用なる感情や想像に關係しうるか。吾々はその理を解するに苦む。吾々の窺ひ得ない實在を源泉とする現象の流が甘んじて吾々の知的形式に流れこむといふことを如何にして確めることが出來るか。絕對は何時吾々の本性に反するやうな側面をあらはし、かくて科學の普遍的性質を危くせぬともかぎらぬ。又不可知的のものゝ觸撥によつて起る感覺は純粹に無定形、可塑的のものであらうか。もしさうであるとするならば或る分類が他の分類よりも一層よく現象に適するとか適せぬとかいふことは無意義になり、又認識は全然客觀性をもたぬ主觀の創造に歸する外ないであらう。もしくは、感覺的與件は確定的な特色を有し、それが思惟活動を或る方向に對して發動せしめるものであらうか。さうであるならば神祕的本體から發するかゝる刺

輓が何の苦情もなく人知の鑄型にはまるといふことが驚くべき柔順でなければならぬ。で、吾々はこの新カント派の曖昧なる立場に長く止まることが出來ぬ。

七　リール（Riehl）の一元論

リールも矢張り物自體といふ分からぬものを立てゝはゐるが、新カント派の主觀主觀をすて、一元論的見解を取つて、科學に客觀性を與へようと試みた。思惟の活動と實在の過程との調和といふことは、カント主義の甚だ解釋に苦しむ點で、強ひてこれを解釋せむとすれば感覺的事物そのものまでも精神の所產であるとでも考へなければなるまい。かくては浪漫的觀念論に後戻りをする恐れがある。がそこをリールは不可知的本源の同一といふことで說明しようとしてゐる。即ちその同じ本源から思惟と客觀的實在との二筋の流が發生して、平行線的に流れてゆくと說くのである。人間精神の綜合的活動だけが唯一の眞なるアプリオーリであつて、それは單に形式的なものではなく、客觀的にそれに對應するものがある。

これ即ち自然界の統一である。直觀形式及び範疇はアプリオーリではなく、思惟の綜合的活動によつて構成せられたものである。これらの直觀の形式及び範疇が必然的條件であるのは、種々の形式の經驗は自ら普遍的客觀的認識の特質を得てくるのによるものである。カントが直觀的諸形式をアプリオーリと考へたのは、概念なる數學的時間空間と感覺的時間空間とを混同したのに原因する。これに反して實際の感覺的時間空間は純然たる形式的數學的關係に還元しえぬやうな實質的要素を合有してゐる (Der philosophische Kriticismus, 1876—87, vol. II. p. 64)。かくいふのは、幾何學及び物理學は感覺的與件をその諸概念の基礎とするから全く經驗的偶然的の價値しかもたぬものであるといふ意味ではない。思惟の活動は感覺をば自己の法則に從つて細工し、かくてこれを變形し、完成して統一及び普遍性の要求に一致するやうにする。そしてこの論理的再構成は決して放漫な作用ではない。元來感覺の本源は思惟の本源と同一であるから、思惟の再構成は自ら

感覺の本性に一致するやうになるのである。

八　リール哲學の批評

リールの思想は、新カント派の思想に比ぶれば、科學の基礎を確實にする上に於て一層成功したものだといふことが出來よう。しかしその大なる缺點はスペンサーの實在論と同じく、不可知的實在の形而上學的假定の上に立脚するといふ點である。リールは單にこの不可知的實在の存在を許したに止まらず、思惟と實在との二つの過程に共通なる本源とこれを考へた。即ちその神祕的實在はこれらの兩過程に或る函數的關係を有するものと考へた。それで要するに、それは吾々の思惟の形式を超越するものでないことを、默認してゐるのである。かくの如く考へるときは果して實在の不可知的特色は失はれはせぬであらうか。思惟の言葉に全く飜譯することが出來ぬやうな實在を吾々は考へうるであらうか。固よりリールの論ずるやうに吾々の感覺の發生するにはその原因がなければならず、しかもその原因は

感覺そのものとは違つたものでなければならぬ。その故は刺戟と意識現象との間には多くの生理的過程が這入つてくるからである（Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 2nd ed., 1904, p. 59ff.）。けれども他方から見れば吾々がその原因を認めるといふ事實は、已にその原因が幾分吾々に知られるといふことを意味するものである。要するに不可知的實在を基礎とする一元論は空中樓閣である。全く知ることが出來ぬものならばそれに數の範疇をも適用することが出來ぬだらう。吾々が一定の合理性を有するものとそれを假定すればこそ、それによつて二つの世界の調和をも説明することが出來るのである。リールが科學の價値を説明することに成功したかのやうに見えるのは、蓋し彼が無意識的にその所謂「不可知的」をば一種の論理的活動に變じて了つてゐるからである。

九　物自體の廢棄　現象論的一元論への推移

批判主義は不條理な不可知論の束縛をのがれようとして、遂に物自體といふ概

念を棄てゝ、現代の哲學に於ける有力な一元論の形式をとるやうになつた。舊式の一元論は、主觀と客觀、內的經驗と外的經驗、精神界と物質界等の二元對立をば、否定すべからざる確實なる事實として、これを議論の發足點に取り、さてそれからこの二つの經驗的事實を調和しようとし、形而上學的瞑想に訴へてこれら二つの現象の上に更にこの二つを包攝する本體をたてる。そしてその本體を或は物質的なものとし、或は精神的なものとし、また事情によつてはどちらでもない、本性の分からぬものともし、色々に考へて來たのである。これに反して新一元論は兩種の現象の統一は元來第一次的の根本事實であつて、その間の對立は寧ろ誤つた見方に本くもの、各人が無意識的にもつてゐる形而上學の產物に過ぎないと主張する。更に、もしこの間違つた形而上學を棄てゝ、反省を交へない有りのまゝの直接經驗の純本源に立ち歸れば、現象界の限界を越えるまでもなく、端的に實在の統一を捕捉することが出來ると主張する。物心兩界の統一は思惟の造つ

たものではなくて、當面の直接經驗である。これは哲學的思索の目標ではなくて却つて出發點であるといふのである。かういふ一元論は從來の形而上學的一元論と區別して經驗的一元論と名けることが出來よう。この思想は十九世紀の末期二三十年間に迅速に廣まつて今日に於ても中々優勢な思想である。最も進步した形式に於てこの經驗的一元論を唱導してゐるのは、佛蘭西の直觀主義者や英米の實用主義者などで、彼等の議論には色々違つた點もあるが、根本經驗を主客未分の狀態と見、二者の區別は實際的必要の結果、反省作用によつて後から起つたものであると考へる點では皆一致してゐる。しかしシュッペ（Schuppe）其の他の內在論者はもすこし穩健な經驗的一元論を主張してゐる。この一派の人々は主觀客觀は畢竟現象卽ち具體的意識の抽象的兩面であるといふ點では根本經驗論者と同見である。が、しかしそれと違ふところは、此の主客の區別を立てずには意識的實在を考へることが不可能である。主客はそれぞれ獨立に存在しうる譯ではないが、し

かし區別あるまゝに實存するものであると論ずる點である (Schuppe. Erkenntnistheoretische Logik, 1878, p. 68; Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik, 1894, p. 7 ff.)。これを要するに前の經驗的一元論は主客の區別は幻想である、精々實用的價値を有するだけのものであるといふのに反して、後の經驗的一元論はこの區別は意識從つてまた實在の根本的特色をなすもので、意識や實在はこの二つのものの區別なしには到底考へえざるものである。もしこの區別を否定し去るに於ては認識關係は消滅し、それと共に實生活の凡ての形式も消滅すると論ずるのである。ヴントの判批的觀念論は前者に近く、ルヌーヸエの新批判主義は後者に近い。

一〇　ヴント (Wundt) の批判的觀念論

ヴントによれば (System der Philosophie, 1889, p. 91 ff.)、吾々の表象は始めは對象と同一のものである。表象は考へる主體であつて同時に考へられた思想であ

る。如何なる對象も表象作用と離れて獨立に存在するものではない。勿論現在に意識されてゐない對象も存在するであらうが、これらの對象も亦表象されうるといふ性質を有するものである。もし思惟と存在、表象と事物とを二つの違つた實在として假定するならば、二つのものゝ關係しうる理由を知ることが出來ず、隨つて二者の認識關係を理解することが不可能になる。主觀は客觀に先つものではない。二者は吾々の反省の際に、本原的經驗の不可分的對象から抽象作用の結果として生じたものである。二者は同一の實際的事實の二つの論理的規定であつて、二つの違つた事實ではない。認識作用の出發點は純粹思惟でもなく主觀的表象でもなく、客觀性を含有せる表象である。それで具體的經驗をば幻覺的のものと貶し去つて、これに代へるに抽象的概念を以てする譯にはゆかぬ。抽象的概念は雜多なる經驗を統一するには隨分有効なものではあるが、決して眞實在ではないのである(op.cit. p. 107)。吾々の直接經驗に於ては、活動性、感情性及び表象性と

の三方面が一に融け合つてゐる。然らばなぜ思惟がかやうな直接經驗に滿足しないで、概念を造り、次第に進んで科學の最も抽象的な概念や形而上學の究竟概念に到達することを期するのであるか。といふに潜在的矛盾が原本的經驗の中に含まれてゐて、それが吾々の思惟を刺戟するためである。ヴントが唯一のアプリオーリと假定する理性は、感覺の直接經驗を精練して、自己の最も深い要求を滿足し、その最高の諸法則に適合するやうに努力する。この精練の過程に三階段がある。三階段とはいふもの丶それは三個の異る認識形式に相應するものでなく、寧ろ經驗精練の同一過程の三個の程度に相應するものである。即ちその三つとは、一般的又は知覺的認識、悟性的又は科學的認識及び理性的又は哲學的認識である。思惟は自然的無意識的に實際的世界を構成する。だから實際界は外から吾々に現はれたもの丶やうに思はれるのである。けれどもそは要するに吾々の造つたもので、その諸々の關係の上には吾々の理性のスタンプが押されてゐる。普通の世界が科

學の論理的加工に順應するわけはこゝにあるのである。認識の第一歩に於て、吾々は時間的並に空間的關係を有する事物を構成する。時空はカントのいつたやうにアプリオーリの形式ではない。具體的知覺の複合體の一部を形造つてゐる要素であつて、論理學や認識論の要求に應じてこれを分離して看ることを許すだけである。然るに抽象的區別が可能であるのは、形式だけが內容と獨立に、又その逆に內容だけが形式と獨立に變化することが出來るからである。それ故に感覺的內容は異質的なるに係らず、空間的性質は一樣的なることが可能である(op.cit. p. 116 ff.)。思惟は實際世界の含有する矛盾を除くがために、知覺から或る要素を分別してこれを主觀に歸するに至るのである。がこれは勿論便宜上の區別であつて實際に存するのではない(op. cit. p.141)。であるから、科學のなすやうにこの世界を純數學的概念に還元して矛盾を排除すれば、理性の要求を大に滿足することにはなるが、それだからとてかゝる抽象的世界は最初の粗笨な直接經驗よりも

高度の客觀性をもつてをるとはいはれない。

科學が複雜な經驗を調和的に分類する爲に使用する假定的概念は、唯一個の思惟作用によつて多數の對象を攝取し、同一種類に屬する多くの對象に同じ論理的思想を適用することを可能にする便宜はあるけれども、それは眞實の認識の範圍に於ては價値をもたない。認識活動の目標は一般的のものでなくて却て個別的のものにある。眞の認識的價値を有する概念は一般的のものでなくて個別的のもの即ち個物の個性的表象である。かるが故に完全には現前するとの出來ぬ經驗の全體を統一せんとする理性の要求を滿足せしめるやうな諸の最高觀念をば眞實の認識の原理と假定することが出來ぬ。けれどもカントのいふやうに、この無限の系列を盡さうとする努力は必ず吾々を不可解なる二律背反に導くものでもなく、現象以上に超越的不可知的實在を假定せしめるものでもない。觀念の目的は物其自身を理解せんとするにあるのではなく、單に理性並びに情操の要求を滿足する調

和的體系に一切の經驗を包攝せんとするにある。

一一　ヴントの不確定なる位置

古い思辨的觀念論は主觀を出發點とし、その主觀の中から辯證法によつて客觀を引き出さうと力めたが、ヴントはその逆を行つて、客觀的直接經驗から出立して、心理學的方法によつてその中から認識主觀を再造しようと企てた。ところが、この方法こそ彼れの說の根本的誤謬である。なるほど心理學的に見れば自己意識は原始的事實ではなく、進化の結果吾々の到達した高等な作用であつて、對象の直接經驗は始めから自分を意識せずに存在すると見ねばなるまい。けれども吾々はかやうな經驗的自我、歷史的自我をば認識論的主觀と混同してはならぬ。凡ての分析や推演は必然的にこの認識論的主觀の存在を豫想するものであるから、この主觀そのものを分析し、推演することは出來ない。如何なる思想にも必ず何等か主觀的方面があつて、それが諸の個別的思想の統一連續を可能ならし

めてゐるのである。もしヴントのやうに理性のアプリオーリを認めるならば、認識論的主觀のアプリオーリも亦必然に認めねばなるまい。自我の同一性を離れて理性を考へることは出來ぬ。自我は自我なりといふことは凡ての同一性の假定である。吾々の人格の統一調和は思惟の統一調和の具體的基礎である。他方に於てヴントのいふやうに、如何なる思想も客觀性を有するものならば、意識的と無意識的とを問はず如何なる理性活動も客觀的實在でなければならぬ。科學の概念や哲學の究竟觀念も亦直接經驗と同樣に實在の構成要素でなければならぬ。吾々が思惟をば實在と別な或るものと解する時、始めてカントの意味で主觀的な、純形式的活動とか、客觀性をもたぬ理性的作用などゝいふものを考へうるであらうが、しかしこれはヴントの說にとつては無意味である。要するに、もし理性の要求が適法的であるとすれば、個別的概念の構成に就いてさうであるばかりでなく、始めの階段に潜在する矛盾を除き、低き實在に代へるに一層調和的體系を以てせん

とする思惟過程についてもさうであるとせねばならぬ。これに反して具體的經驗界の凡ての矛盾を除かうとする理性の要求が不當であるとすれば、吾々はこの不都合なる理性作用を出來る限り驅逐し、純粹な原本的直觀に復歸するやう力めねばならぬ。この二つの外吾々の選ぶべき道はないのである。

もしこの後の方向を取つて進めば遂に經驗批判主義やベルクソンの直觀主義に辿り着かねばならぬ。さりながらそこまでゆくことはヴントの好まぬところである。けれどもヴントのこの不安定な立場は永く支へることが六ケ敷い。もし科學的概念は或る客觀的のものに對應するものでないならば、そはマッハのいふやうに單に有益な道具たるに過ぎぬ。然らば理性のアプリオーリは如何になるだらうか。論理的要求も亦心的勢力の經濟の手段とならざるをえないだらう。吾々は實在の構成要素でないアプリオーリな理性を考へるとは不可能である。もしヴントの云ふやうに科學的世界は觀念の間の潜在的矛盾を排除するものであるとすれ

ば、そは實在的客觀的性質に於て直接意識に劣るといひうるか。思惟と實在とは直接經驗を以て盡すことが出來ぬ。吾々の知覺することの出來ぬものは、實在せぬといふ道理はない。寧ろ吾々の思惟しえないものは存在せずといふべきである。個別的心像を離れたる概念の存在をゆるさざる名目論からいへば、ヴントの結論は正當かも知れぬが、彼は概念とこれを表はす記號とを分つて、概念が意識に於て實存することを許容した。そして彼によれば對象の存在は思惟に內在するものであるから、どこまでも論理的に考へれば、宇宙の概念も亦客觀的價値をもつものと結論すべきである。彼のいふやうに認識活動が矛盾を除かうと力めるのは果して個物を目標とするがためであらうか。寧ろそは暫有的な事物の諸側面の中に統一的法則を捕捉しようと欲するからではないか。若し直接經驗にあらはれたまゝの具體的個體を捕ふることが知識の目的であるならば、そこには何等統一を要する矛盾がない。吾々が感覺的現象の中に、本來思惟に屬すべきはずの普遍性

を求めようとする時始めて矛盾が現れてくるのである。ヴントの哲學は個體を認識の目的とし、かくて暗々裡にその發足點なる理性のアプリオーリを否定してゐるものであるから、これを徹底させてゆけば遂に經驗的批判論に到達せずには止みえないであらう。

一二　ショーペンハウエルへの復歸

ヴントは、たゞに心的生活のみならず、一切の宇宙的發展の原理として意志を立てたのであるから、認識論に於けるよりは心理學及び形而上學に於て、その反主知主義の態度が一層明瞭に現れてゐる (System der Philosophie, p. 387 ff., p. 415 ff., p. 442 ff.)。このショーペンハウエルの主意主義に歸らんとする傾向は次に述べるハルトマンの無意識哲學に於て大なる成功を收めたが、蓋し進化論及び勢力說と淺からぬ關係をもつてゐる。進化論でいふ有機體の自己保存は、事實ショーペンハウエルの「生きんとする意志」に甚だよく類似してゐる。そこで理知を

本能的生活から導來しようとするダーヰニズムの考が彼の哲學の中に共鳴を喚び起した。それからスペンサーの「第一原理」に於いて物質的原子に取つて代つた勢力の活動原理は、ショーペンハウエルが物理的實在の本質と考へた盲目的無意識的衝動と似てゐる。それ故に主意主義は進化の過程を說明し、そして機械觀の缺陷を補ふに適した形而上學的見解のやうに見えるのは當然である。そして實際ハルトマン（佛譯Philosophie de l'inconscient, 1877, vol. II. p. 237ff.; Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, 1875）や、ヴントや、フイエー（Fouillée; L'évolution des idées-forces, 1890）は何れも意志をしてこの役を演ぜさせようと試みたのである。

一三　ハルトマン（v. Hartmann）の無意識哲學

形而上學の主意主義は科學の結果を攝取し、かくて科學の存在を是認してゆかうと努力するにつれて、ショーペンハウエルの哲學に於て見る如き絕對的非合理

性を失つてくる。盲目な衝動を原理とたてず、たとへ無意識でも不分明でも兎に角理性や觀念を取り入れた意志を根本とするやうになつて來る。で、ヴントは意志をば同時に理性的思惟と見做し、フイエーはその所謂「觀念力」(idée-force)を兩原理の綜合と見、ハルトマンは無意識をば意志にして亦觀念であると考へてゐる(佛譯Philosophie de l'inconscient, 1890)。ハルトマン(Die Weltanschauung der modernen Physik, 1902, p. 221 ff.) やフイエー (Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive, 1896, 2nd ed. p. 63ff.) などは、經驗的批判論や實用主義には反對を唱へてゐる程で、それらとは可成の距離をもつものである。又パウルゼン(Paulsen)のやうに、科學は過去に屬し、未來は信仰の天地であるとまで切言はしてゐない。けれども彼等は科學的眞理に對して批判的態度を取り、古い機械觀の獨斷的信念からは遙に遠かつてゐる。ハルトマンによれば、物理的科學は確實性に導くものではなく、單に種々の程度の蓋然性を有する假説に

導くものに過ぎぬ。如何なる科學的概念も、必ずある特定の見地からの抽象を豫想し、或る標準によつてなされたる、特質の選擇を豫想するものである。そしてこの標準は常に假定的のもので、吾々と具體的經驗との間隔がましてきて、エナーヂー、ポーテンシアル、エントロピー、質量、物質、力等の物理學の最高の概念に近くに從つて、その蓋然性は愈々減少するものである。直接知覺の事實を越えて。それらの知覺の客觀的原因を規定せんとする歸納法に於て、この假說的性質は益々明かである。眞實の自然といふ如きものがあるとか、吾々の法則がこの事實の自然界にも當て嵌まるなどいふことは單に假說に過ぎぬ。吾々は主觀的意識以外に一步も踏み出すことが出來ぬものであるから、それは吾々の證明しえない假說である。但し物理的科學を構成しようとすれば、吾々は勢これをゆるさねばならぬ。感覺や感覺相互の關係以上に超脫しないものは心理學者である。物理學者ではない。原因、時間、空間等が超越的妥當性を有するといふ實在論的假定

なくては自然法を云々することが出來ぬ。けれどもこれは要するに一の假說である。永久に假說であらねばならぬ(Hartmann op. cit. pp, 211—219; Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 1885. 3rd ed. pp. 81—90, 107—116; Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, 1889, pp. 104—126; Kategorienlehre, 1896, pp. 127—142.)。物理的科學の進步の結果、個々の法則の蓋然性の程度を規定することが出來るやうになるかも知れぬが、その蓋然性を變じて確實性にすることは出來ぬ(Die Weltanschauung p.222)。かういふ風に考へてくるとハルトマンの哲學も亦一の假說の上に立つものといはねばならぬ。といふのは、彼が認識過程及び實在世界の共通原因と考へた所謂無意識なるものも亦、現象界を超越する凡ての原因と同樣に單に蓋然的知識に過ぎぬからである。この方向に於ける哲學の努力は科學的努力以上の成功を收めることが出來ぬ。ハルトマンもヴントと同じやうに、哲學の究竟原理は絕對に超越的なものだから純然たる假說的のものだと見

てゐる。人間の理性は如何に努力するとも、論理以上の神祕的なるものをゆるさねばならぬ。ヴントによれば、哲學は普遍意志の信仰の必要を證することは出來ようが、この信仰を認識に變ずることは出來ぬ(System, p. 444)。であるから、この最高原理の實在を肯定するのは感情の主觀的作用に屬するのである。蓋し感情も亦理性と同じく主張すべき自己の權利を有するものである。ハルトマンによれば哲學は天才的神祕的直觀に基くもので、かゝる直觀力によつて始めて、吾々は經驗の根柢に横はる無意識的精神活動に參することが出來るのである。それ故凡ての哲學は、これを創造した哲學者及び或る神祕的作用によつてその哲學の根本要素を自己の中に發見する人にのみ證明しうるものである(Phil. de l'inconscient, vol. I. p. 400 ff.)。この知的直觀の思想はハルトマンがシェリングの哲學から得たものであるが、果してそは何等かの方法に於て意識的のものであらうか。もし意識的であるとするならば絶對無意識といふ言葉は不適當である。將た全く吾々の意

識的生活を超越するものであらうか。もしさうであるとすればその存在を信ずることは困難である。ハルトマンは要するにスペンサーの不可知論的進化論の誤謬に陥つたものである。尤もハルトマンは懐疑的結論をさけようと力めたことは事實ではあるが、これも要するに彼れの無意識はたゞ名義だけの無意識であることを語るものである。實際は彼れの無意識は吾々の意識よりも更に高等な意識である。そは、悟性が無限の時間に於て發展するものとして見るところのものを、たゞ一閃の直觀作用を以て捕捉しうる意識である。

一四　フイエー（Forillée）の觀念力（Idée-force）

フイエーの功績として擧ぐべきは、副現象的意識（エピフエノメナルコンシアスネス）の不條理な思想を全然棄て去つた點である。精神的生活をばやゝもすれば自動機械に比したがる科學者とは違つて、彼は心理學を出發點として宇宙論に進み、かくて物理的進化それ自身と雖も意識の要素を顧みずには説明することが出來ぬことを證明しようと試みた。

(L'Évolution des idées-forces. p.247)。 如何なる進化發展でもその出發點は決して單なる運動ではなく、寧ろ心的な意欲的又は反射的過程であり、この過程は同時に不明なる表象であり、おぼろげな感情であり又活動である (op. cit. pp.77—78)。

機械的進化は原本的の法則ではない。 それは意欲的過程の形式、その外的記號に過ぎない。意欲的過程は吾々自身、及びその他の凡ての事物の眞の本質である。ダーキンの進化論は決して、生物學的心理學的現象をば單に機械的法則の複雜なあらはれとして見ることを要求するものではない。寧ろその機械的法則そのものも亦生存競爭の一形式であり、この生存競爭はまた最小苦痛最大幸福を目的とする競爭、即ち諸意志の競爭に歸着することを、吾々に敎へるものである (op. cit, Introduction, pp. 53—54)。 世界は死んだ原子の集合ではなくて、相互的同感の紐で結ばれた諸意志より成る大なる社會的有機體である。 哲學は結局諸意識の宇宙

的結合の思想をば從來自然とよび來つたものゝ基礎と見て、科學的抽象に換へるに生きた實在の完全豊かな綜合を以てすべきである(Le Mouvement idéaliste, Introduction, p. 48; cf. Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde)。科學は事物の諸關係をば、意志し思惟する主觀と切り離し、その關係の總體と切り離して考へる。それ故その結果はたゞ事物の抽象的側面觀を吾々に與へるに過ぎぬ。かゝる抽象觀は富贍なる實在を包攝することの出來ぬのは蓋し當然である。これに反して哲學は實證主義の求める客觀的統一に滿足せず、これをその意識的主觀との密接な關係によつて補ひ完ふせねばならぬ (op. cit, Introduction, pp. 37—42)。哲學者の眼界は廣いから、對象を制限することによつてえられる科學的の確實性をうることは困難である。そして諸觀念の輪廓が段々おぼろになり、神祕的な遠き彼方にうすれ行くのである。そこがすなはち信仰や蓋然性や感情の領域である (op. cit, Introduction, p. 56)。けれども信仰や感情を理論的認識

に反抗させてはならない。認識は制限されたものではあるが、しかも最も確實なる吾々の所有である。これに反して不定な感情はよく誤謬に陷りやすい。愛や意志は知識の缺陷を救ふものではあるが、それらは不確實を確實にすることは出來ない。人間の極めて重大な責務は最も多くの確實な眞理を獲得することである。しかるに知的確實性をはなれて別に眞の確實性はない。信仰の效力は否定しがたき事實であるとはいへ、その效力は必ずしもその眞なることの證明とはならないのである(op. cit., Introduction, pp. 61—62)。

かやうに、フイエーは極端な實用主義や偶然論に對して反抗し、道德の如きも理性なくては存立せぬこと、又自由は理知を犧牲にしてのみ購はるべきものならば、理性なき自由を享樂せんよりは寧ろ自由を棄てゝも、理性を保留する方がましであることを主張した(op. cit. p. 227)。それでフイエーの心理學的決定論(La Liberté et le déterminisme, 1872)は一方から見れば偶然論の對蹠的位置に立つも

のゝやうであるが、他方から見れば、認識の進化論的說明をとるので反主知主義的反動を助成するに與つて力あつたことは疑ひを容れない。彼れの說はスペンサーの進化論を訂正改變しながらも、その根本原理、即ち知的作用を生物學的に解釋することに於ては一致してゐる。彼は意識を物理的過程から導來しようとする誤謬には幸ひ陷らなかつたが、理知の最高の範疇の起源までも種族保存の要求、生きんと欲する意志に求めたのである。

　彼れの觀念力の心理學の主旨は後の實用主義の基調と一致するものである。即ち認識は單なる手段に過ぎぬ。それを吾々は他の感覺的、情緒的、運動的過程と切り離して、人爲的に目的其ものに變じて了つたのである (Psychologie des idées-forces, 1893, vol. I. p. 274)。物理的進化論や論理的進化論などによつては、思惟は實に有機體に對する直接的快感を保存せむとする意志に深く根ざしてゐる思惟を說明することが出來ぬ (Le Mouvement idéaliste, pp. 94, 146)。

一五　實用主義と主知主義とを調和せんとする努力

一度以上の思想を前提として許すならば、經驗的批判論や實用主義の到達した結論は是認せらるべきではなからうか。即ち、理論的作用は獨立の價値をもたず、單に生存競爭の方便であるとすれば、この作用の產物なる科學や哲學はそれ自身獨立の價値を有するものではなく、實際的活動への關係によつてその價値が定まるものではなからうか。生存競爭に於て有效なる信念や學說は即ち眞理であり、無效なるものは誤謬であるといふのは、この新らしい方便的論理學の唯一の眞僞判別の標準である。けれどもフィエーはこの大膽な結論を恐れて、實用主義と主知主義との中間に曖昧な位置を守らうとした。觀念は力をもつものだと考へることによつて (op. cit. Introduction, p. 56)、眞理を調和統一と見る主知主義と、これを活動又は活動的信仰と見る主意主義とを調停することが出來ると思つた。眞理は諸活動及び諸觀念の調和で、知的意志又は活動的理知から發生したものである。

認識の價値の大部分は進化の道程にある生活の道具としてのはたらきによるものであるが、それだけが認識の唯一の價値ではない。觀念は力として價値あることは勿論だが、同時に亦觀念としても價値がある (op. cit. p.237)。觀念は單に抽象の產物ではなく、一層高い實在の表現である。何となれば、知的加工は吾々をして自然の奧底に一層深く徹せしめるからである。實在は思惟の豐かな意識に於て又道德的意志に於て完全な發展を遂げるもので、決してこれがために萎縮枯稿して了ふものではない (op. cit. p. 214 ff.)。かくの如く、たゞに現象界の感覺的知識にだけではなく、科學的哲學的加工の如何なる階段にも客觀性を認めてゐるといふ點では、彼れフィエーはヴントよりも一層明かに、知識の相對主義やカントの主觀主義の弱點を指摘してゐるものともいへよう (op. cit. p. 211—220)。けれども問題となるのは、理知の價値の主張と認識の生物學的見方とが、さう容易に調和が出來るかどうか理知的道德的社會的進步に應じて、實在は益々その深き贍かな

實相を現示するもの、吾々は單に感ずる時よりは考へる時により多く宇宙的意志に近くものとするならば(op. cit., Introduction, p. 67)、下等な感覺的滿足を追ふ衝動などに理想的意志の說明を求むることは出來ぬでないか。寧ろ原始的な意志活動の說明をば理性と相融合した道德意志に求めねばなるまい。かれ自身の語をかりて云へば「如何にして最も卑しき存在が世界の最も忠實な寫本であることが出來ようか」(ibid)。理想論的哲學者としてのフィエーは、人間は動物よりも忠實に宇宙を寫すと主張しながら、生物學者心理學者としてのフィエーは、なほ實證主義的僻見に捕はれて、理性の起源を動物の盲目的本能や不明な感情に求めてゐる。かくて意欲と觀念とを綜合する道は斷たれて了つた。そして彼れはこの不定の位置にあつて寧ろショーペンハウエルの非合理主義の方に多く傾いてゐるものである。

一六　パウルゼン (Paulsen) に現れたる主意主義の歸結

フイエーの取るやうな中間的態度は永く保つことが出來ない。若しその一方の主意主義的生物進化論的方向を取るならば、勢ひパウルゼン、ニイチエのやうに主意主義の極端に到達し、理性を單に意欲の機關と考へねばならぬやうになる。パウルゼンに從へば(Einleitung in die Philosophie, 17th ed. 1907, p. 432ff., p. 129ff.)、精神の構造は全部、種族進化の偶然的結果である。時間や空間や範疇等は、眼や耳や腦髓等と同樣に進化の過程の中に現はれたものである。それ故にそれらは意識の變化的第二次的部分に過ぎぬ。然るに意志は凡ての生活活動の中に存在する普遍的活動である。そしてこの比論によつて、凡ての物質的活動の基礎をなすものと考へることが出來る。實にこの意志こそ精神並びに宇宙に通ずる眞の第一次的永久的原理である。生活の目的を規定するものは理性ではなくて意志である。この意志の目的を成就するに適當な最善の手段を發見する從屬的の職能を行ふものは理知である。存在の意味は事物と意志との關係に於てのみ現はれ、凡ての評

價の基礎たる感情にのみあらはれる。而して哲學の眞の事業はこの存在の意味を規定するにある。だから事物の奥底を流れる生命に觸れるためには、理知的意識によらず、寧ろ道德的及び宗敎的信念によらねばならぬ (op. cit. p.8ff., p. 131 ff. p. 459ff.)。世界は諸の力の無意味な戲れの舞臺ではなく、吾々の意志の目標とする最高善は同時に宇宙過程の目的である。此確信は、現象界のみをとゝする科學によつて得らるべきものでない。そは鋭い義務の意識、及び凡ての價値の創造者たる完全者に對する宗敎的信念に依て始めてえられるものである (op. cit. p. 451)。

一七　主意主義及び信仰論の批評

かくの如くにしてパウルゼンは古い神祕主義に復歸した。彼はカント哲學の弱點なる不可知論的主觀主義を誇張し、却てカントの純粹理性批判の最も價値ある卓見、即ち認識論的方法と心理發生論的硏究との區別を批難した。吾々は、パウルゼンが一方に於て科學的方法を以て價値を規定することが出來ぬと力說しながら、

他方では理知の價値を定否せんが爲に科學的進化論を借り來る所以を了解するに苦むものである。彼は事實上、未だ彼が自ら排斥せんとする科學の羈絆を脱してはゐないのである。主觀的意志から宇宙的意志への類推歸納は、要するにそれ自身理知の作用ではあるまいか。宇宙を善と同一視するのは感情といふよりは寧ろ思想ではあるまいか。吾々は活動の目的について何等の觀念も有しえないだらうか。パウルゼン自らは認識作用を意志から導來しつゝあると信じてゐるのであらうが、認識は個體及び種族の保存を目的とするものだと論ずる瞬間に於て、彼は實際その導來せんとする認識の存在を已に假定してゐるのである。何となれば認識機能は此の目的の實現手段であると論ずるには、先づこの目的の觀念なり、概念なりによらなければならぬからである。それ故に心理的にはともかくも、論理的にはこの概念は如何に原始的な生命の形式にも存在するものでなければならぬ。次に生物學的進化を説明するには是非とも外圍の事情を度外視する譯にはゆかぬ。

即ち生物の順應すべき外界の實在を假定してかゝらねばならぬ。然るに此外的實在の概念は彼れの說明せんとする時間空間及び一切の範疇を假定するものである。次に彼れの哲學の出發點なる所謂生を欲する意志の如きは、これを普遍的活動と見れば、單なる感じではなくて一つの概念である。そは直接經驗に現れる純なる意欲ではなくて思惟によつて反省された意志である。かくてそは宇宙意志の概念となつた。また彼れの重んずる信仰の如きは、固より活動的要素や感情的要素を包含してゐるが、理知的側面を有つてゐるものである

パウルゼンは凡ての主意主義者の如く、心理學的分析によつて意志の優先を證明しようとした。心理學者でもフェフディング（Höffding）、スタウト（Stout）、ワード（Ward）、ヨードル（Jodl）等を始め主意主義を取るものが多い。けれども實際に意識を觀察した結果は、必ずしもこの說に十分なる證明を與へない。たゞ主意主義の强味は、ヘルバルト（Herbart）の表象說を破つたところにある。純粹の

知的作用は實際の意識現象として存在せぬことも事實であるが、純粹の意志作用とても決して感覺、表象、思惟等をはなれて存するものではない。知と意とは一の具體的作用の兩面である。また意識の進化發生を考へても意志の優先を證するに足らない。知的作用だけが變化的な譯ではなく、意志もまた變化的である。知識が進化すると同樣に意志もまた進化する。實際に於ては兩側面は互に通徹しながら並行して進化しつゝあるのである。

一八　ニーチエ（Friedrich Nietzsche）**の個性的主意主義**

反主知主義的傾向はニーチエ（Werke, 1900, vol. XV., p.265ff.）に於てその絕頂に達した。彼れの哲學の中に已にベルクソンの藝術主義、シラー、ジェームスの實用主義が暗示されてゐる。彼れの主意主義は、在來の主知主義の最後の名殘りなる普遍的決定論的性質を失ひ、あらゆる必然的法則に對する反抗的態度、凡てを同一水準に齎さんとする普遍的規範に反對する個性的天才の態度、新價値創造者

の態度を示すに至つた。ニーチェによれば認識は力をえんとする意志の顯現に過ぎぬ。この意志は恒常的存在や因果的必然性の概念を構成し、時間、空間及び諸の範疇を創造し、それらを道具として現象を分類し、かくて未來に生ずべき現象を豫知し、與へられたる環境に處して自己を肯定し、現象の不斷の流動を支配しようとするものである。それで眞理の意義は觀念と客觀との一致に存するのではない。個體及び種族の勝利を確實にする實用的價値に存するのである。そしてこの思想は經驗的批判主義、實用主義、偶然論等に於て一層科學的な形式をとるに至つたのである。

一九　自由の哲學　ラヴェーッソン（Ravaisson）**セクレタン**（Secrétan）

以上の諸原因の外に尙ほ倫理學的要求が主意主義の勝利を助けた。その中最も重大なのは、科學の普遍的決定論が破壞せんとした自由意志を確立せんとする要求である。カントは實踐理性の優先説によつてこの難關を切り拔ける道を敎へ、

フィヒテもこれに從つたが、この方面からして、自由なる道德作用を宇宙的原理に立て、必然性の如きは實在の根柢に横はる自發性の錯覺にすぎぬと觀るやうな哲學說が多く現れて來た。ラヴェーッソンによれば（De l'habitude, 1838; La Philosophie en France au 19e siècle, 1868.; "Morale et Métaphysique" in the Revue de métaphysique et de morale, 1893, "Testament philosophique," ibid., 1900）自然が一見宿命的に見えるのは自由的作用の反復によつて構成された習慣の結果である。世界の本質は自由作用にある。事物は單なる機械的作用の產物ではなく、完全と美とに對する意欲的傾向の發展の產物である。セクレタンもまた同樣なる論をなしてゐる（La Philosophie de la liberté 2nd ed. 1866, p. 354ff., p. 438ff., p.365）。彼れ曰く。必然性は自由なる神的創造によつて生じたものである。そは論理的理性の規定をうけない、愛と慈悲の自發的流露である。知識は絕對の目的ではない。そは世界の敎化に對する一の手段に過ぎぬ。世界の最高理性はたゞ道德的秩序に

於てのみ見出される。意志が一切の根本である。意志の完成は科學の目的である (op. cit. p. 389ff.)。又曰く「余は實踐理性の優先を信じ、自由のために自由なる投票を行ふ」と。

二〇 ロッツェ (Hermann Lotze) と實踐理性の優先

かういふ倫理的目的論的觀念論者の中で代表的のものはロッツェである (Metaphysik, 1841, p. 329)。彼自身は經驗科學の領内に於ては極めて熱心な機械觀の辯護者ではあつたが、一頭地時流を抜いて居た彼は、この機械的方法を瞑想の領域に於ても過重するの誤りを犯さなかつた。彼は道德的宗敎的要求に對して甚だ敏感であつたが爲めに世界の意義を否定し、人間の精神を機械作用の產物として了ふに忍びなかつた。それ故科學に滿足しないで、形而上學の基礎を道德生活及び價値の世界に求め、世界の眞內容及び一切の過程の本體を善及び倫理的規範に求めたのである。

吾々は、有る可きものを見て始めて有るものを理解することが出來る。何となれば、自然界に於ては何事も全體の目的及び意味と離れて獨立に起ることがない。部分は全體にその存在と能力とを負ふものである(Mikrokosmos, 2nd ed. 1869, vol. I. p. 442)。そして科學の有限的見地からは機械的法則の支配を受けるものゝやうに見える諸の作用も、これを全體的絶對的立場から見るとその實相は自發的作用である。そして今まで受働的に服從してゐた機械的法則は、今や理想的規範として、有意的に認められるやうになる(op. cit. vol. I. pp. 323, 326)。價値は一切の實在の規範である。凡てのものはその有する價値の程度に應じて存在し且つ持續する。全體の調和に或る役割を演ずるもののだけが永久に存續することが出來る(op. cit. vol. I. p. 439)。認識作用も亦實際的活動の目的に從屬するものである。眞理は善を實現するに必要なる假定として價値あるものに過ぎぬ(Metaphysik, p. 328)。ロッツェ哲學の樞柚であるこの實踐理性の優先と價値の觀念とは後にキ

ンデルバント、ミュンステルベルク、ロイス、リッケルト等の哲學の根本原理となつた。この點は價値哲學の章下に再論しよう。しかし自由の哲學からは更に他の思潮が生れ出でた。それはカントを始めロッツェなどが超越界にのみ行はれるものとした自由をば、更に引き下げて、時間的な現象界にも行はれるものとして鐵の如き機械作用を打破せんと企てる思想である。この推移に於てルヌーヸエの新批判論は大切な階段を作つてゐる。彼れの哲學は、形而上學的範圍に於てのみならず現象界に於ても理知の價値を否定する誘因となるものであつて、主知主義に對する反動の初期に當つて實に重大なる意義を有するものである。

二一 ルヌーヸエ（Renouvier）の現象論 實踐理性優先說の心理學的發展

絕對にのみ限られた自由は吾々に取つては無きも同樣のものである 道德的責任の根本條件として吾々に對して最も重大なのは、神の自由ではなくて、人間の自由でなければならぬ。即ち、現象的意識に於ても自由意志の效力を認める必要が

ある。若し吾々の經驗的性格が現象の必然的連鎖の一環であるならば、吾々は具體的に自由に行動するがためには、此自然的必然の束縛を破棄せねばならぬ。必然の法則か、感情の自由的自發性か、二者その一を選ばねばならぬ。そして義務は吾々に後者を選ぶことを命ずる（Les Dilemmes de la métaphysique pure, 1901, p.247ff.)。意志は理知に屈從せしめらるべきではない。反對に意志は知的機能を征服せねばならぬ。彼に從へば（Essais de critique générale : Deuxième Essai, Traité de psychologie rationnelle, 2nd ed., 1875, vol. II. p. 135ff.）一切の知識は信念である。そして一切の信念は意志的決定を假定する。思惟はその中に肯定作用と判斷作用を含み、如何なる判斷も一の意志的作用である。かくの如く理知の根柢には自由が存在してゐる。認識の確度の問題は論理的問題ではなく、心理學的な且つ道德的な問題である。そしてその問題の解決は自由の問題の解決に關はる。苟くも意識の直接狀態以上に出づる肯定は、その信念に對する理由の外に肯定せんとする

意志の作用を豫想するものである。

思惟は必然的非人格的のものでない。吾々の信ずる程度は、信ぜむとする意志の強度と正比例する。理性はその凡ての程度に於て、凡ての形式に於て、凡ての機能に於て實踐的である。純粹理性と實踐理性との間の區別が撤回せらるゝと共に現象と本體との區別も無くなる。吾々の前には唯一個の世界、即ち時間的空間的な現象世界が存するだけである。そして吾々が道德的觀念の光に照して觀ずべきはこの現象界である。實踐理性の諸の基本要求は吾々をして別に經驗以上の世界を築かしめるものでなく、寧ろ吾々の道德的要求に從つてこの經驗界を擴張するものである。範疇は現象と同一の權利を以て存在する。現象と共に與へられたものである。範疇は一般的現象に外ならぬ。これらの範疇を一原理からアプリオリに推演することは出來ぬ。範疇は經驗から抽出されたものである。範疇の特色はどこにあるかといふに、範疇は現象的與件の中に特殊的形式を取つて現はれる

が、しかし經驗より優れたものとして、經驗の手引となり、經驗を法則に當てはめることが出來るものとして考へられ、隨つて何時も確實なものと信ぜられるといふ點にある。吾々はアプリオーリの意味をかういふ風に解せねばならぬ。外的經驗に適用すべき主觀的形式とこれを考へてはならない。抑も主觀と客觀とは現象の兩面、表象する方と表象せられる方との二つの側面に過ぎぬ。「余の」といふ限定語を附加するのは、それらが感情、意欲、及び一定の物質的、有機的現象と結合して、一定の法則に從ふ差別的全體を形成するからである。同樣に對象とか物とかいふのは單に表象をいふのである。

ルヌーヴィエによれば、實際的無限といふ概念は矛盾した概念である。故に實無限の概念に導く本體なる概念も許すべからざるものである。如何なる數も其構成の法則によつて必ずやその次に來る數をもたねばならぬ。故にこれ以上大なる數がないといふやうな最大實數を考へることが出來ぬ（Année philosophique, 1868, p.

37)。試みに數の無限の系列を實際的のものと假定するとする。そしてその系列中の各數の自乘を見出すとする。然る時はかくて新らしくえた自乘數の系列は、一方から見れば、始の系列と同數の項を含むべき筈であるが、他方から見れば、その系列は自乘數だけから成立するものだから、その含む項數は當然、それらの自乘數以外の數をも合せ含む始の系列の項數よりは少くなければならぬ。然るに同一の數が、或る他の數より同時に大にして同時に小なることは不合理である('Troisième Essai, Les Principes de la nature 2nd ed., 1892, vol. I. p. 55.)。これに反して有限數の法則は吾々をして唯物論から免れしめることが出來る (Premier Essai vol. I. p. 66, Critique philosophique, 1876, vol. II. p. 69)。そして二律背反の反立の方を拒む事によつて、現象の有限的非連續的系列の概念を造ることによつて、この二律背反の難問題を解決することが出來るのである。ルヌーヸエは現象非連續の原理を實在の最高法則と見做した。かくて彼はライプニッツの正反對に出てゐ

るのである（Troisième Essai, pp. 20-30, 70-80）。それで物體の諸要素は相互に分立的のものである。接觸は現象である。力は相隔りたる諸點に於て互に作用する。而して時間的作用は非連續的のものである。一切の運動は一見連續的に見えようとも、實は數學的法則によつて結合されたる創始的作用の系列から成立するものである。從來の原因の觀念は訂正を要する。接觸とか衝擊とか力の授受とかいふ粗雜な心像を原因の觀念から除き去り、たゞ反省的思惟によつて諸の現象の連絡をつけねばならぬ。本體といふ概念を排斥すると現象は凡て不確定無秩序と成るやうに思はれるけれ共、吾々は法則といふ形式に於て現象に確實性と秩序とを恢復することが出來よう。如何なる現象も複雜なる關係に於て現はれる。凡ての事物は相對的である。そして如何なる關係も獨立的なる絶對的な項を有するものでない。何となればそれらの項は凡て關係に於てのみ理解しえられるからである。また相對は强ち絶對を假定するものでない。何となれば絶對そのものも單に相對の

對立概念に過ぎないからである（Premier Essai, vol. I. p. 110）。意識の同一性とか、人格の永續性などいふものも必ずしも精神的本體を假定するを要しない。一群の現象が法則に從つて調和的に變化するとすれば、さういふ相對的同一性、相對的永續性だけで十分である。意識は多數の法則と諸種の機能（理知、感覺、意志）を包含する極めて複雜な作用に過ぎぬ。もし凡てのものは表象、關係、現象てあるならば、表象するものと表象せられるものとが、一切の知識の對象になくてならぬ二つの成素であるとするならば、隨つて純粹存在といふ如きは意味をなさない概念であるとするならば、抽象的諸範疇の具體的統一はたゞ意識現象に於て發見せらるべきである。意識なきところには何等の表象もありえない。勿論余の意識なくてはないとは敢ていはない。外界に於ける余の意識に類する他の作用なくてはといふ意味である。そして全世界は要するに表象の結合に外ならないのてあるから、實在は結局意識の複合に過ぎないのである（Premier Essai, vol. III. p.

207)。

二三　ルヌーヸエの現象論の批評

ルヌーヸエの現象主義の哲學が經驗主義と違ふところは、法則も亦他の現象を支配する普遍的現象であると說く點である。然し彼は事物を非連續的のものと考へたがために確定的關係の存在は理解しえざるものとなつた。凡ての現象は新しい創始であるならば、それが先行現象に依立せねばならぬ理由があらうか。もしその反對に先行現象に依立しその規定を受けるとすれば、何處に自由と自發性とを求めうるか。時間も非連續、現象の系列も非連續であるならば、各瞬間は他の瞬間について知ることなく、互に分立的な獨立な世界をなすものと考へねばならぬ。しかも彼の時と此の時との間に或る關係があるとすれば、この關係はルヌーヸエによれば一の現象に過ぎぬ。こゝに於て吾々は次の二つの可能な場合の中その一を選ばねばならぬ。即ちこの關係は連續的であるか、將た非連續的であるか。

これを連續的と見れば一項より他項への推移、その相互透入を説明することが出來やう。もしその關係が非連續的であるならば、そは相互に關係を有する繼起的諸要素から成立するものでなければならぬ。然らばこれら要素間の諸關係そのものも亦非連續的であらうか。それらも亦非連續的であるならばこの議論は無限に進んで窮まるところがない。この困難を逃れるには、どうしても時間の連續と、その必然的條件たる主觀の連續を許さねばならぬ。非連續的諸項を連結關係せしめるのは、それらを關係せしめる主觀の連續、同一によるのである。それでルヌーヴィエの哲學の基礎概念なる相對性と非連續性とは相互に容れざる概念である。原因の順序を無限に溯源することは不可解ならば、無より存在への推移や兩者の關係は更に不可解である。何事も新らしく始まる世界に於て法則や秩序の存續は何の必要があらう。また如何にして法則は存續しうるか。法則なる普遍的現象は個別的現象のみの經驗世界には存在しない。もし法則は抽象で、思惟の産物であ

るならば、昨と今、是と彼とを比較するところの主觀を假定せねばならぬ。意識も亦單なる普遍的現象に過ぎぬならば、これらの普遍的諸關係を構成する根本條件を求むべきところはなくなるではないか。

彼は實在の非連續性の證據を無限の概念の自家撞着に見出した。彼れの主なる論據は次の如くである。實際的無限系列を考へるには無數の部分の綜合を行はねばならぬ。然るにこれは不可能事に屬する。何となれば、それがためには無限の時間を要する、それ故にこの綜合は完成する時がないからであると。しかしながらこの議論は、一の系列又は一の級を考へるには、先づその對象を一々點檢することを要し、この列擧によつて後始めて系列の概念が起るといふ考へを前提として出立してゐるものである　けれどもかゝる前提が眞ならば、吾々は無限數はもとよりのこと、有限數すらも考へることが出來なくなるであらう。例へば、今人の一生を秒に直し、その秒數の千倍も大なる有限數を考へるとするに、もしそれ

を逐一列擧することが必要ならば、吾々は一生を費してもその數を數へ切れぬことは明かである。けれども果して吾々はそれを考へえぬであらうか。斷じてさうでない。元來思惟は逐一列擧の方法で進むものではない。概念は一瞬間の中にも或る系列の全體をば、その系列の有する特性を以て規定することが出來る。要するに概念を構成するにはその概念の外延全體を意識面にうかべるを要せぬ。たゞその意味を思ひ浮べるだけで十分である。一定數の特性によつても無限系列を規定しうるのである。如何なる概念、如何なる普遍法則も必ずや無限を假定するものである。無限を否定するは思惟の普遍性を否定するに等しい。無限の概念は時間的繼起とは無關係である。有限論者はよく、吾々は到底無限系列の最終項に到達しえぬでないかと難ずるけれども、吾々は豫め無限をば一の系列の最後の項と定義しない。吾々は有限數の系列中の或る一點に無限のあるべき位置を指定しない。むしろ無限は時間的に發展する經驗的系列とは無關係で、その外にあるものと主張す

る。已に一の系列の最後として無限を考へないのであるから、それが、有限數と同じ性質をもたずとも、同一法則に從はずとも何の不思議もないのである。

結局ルヌーヰエは「信ぜんとする意志」のために數の法則をば辯證法的武器としようとしたものである。彼は有意的行爲を現象界に入れて來るためには、實在を歪めて不可解のものにすることも躊躇しなかつた。吾々は彼れの現象論の中に既に偶然論の萠芽を認めることが出來る。何となればそは放恣な意志や、熱情などを凡ての判斷や信念の根柢とし、理知の要求を情操や道德の要求に隷屬させ、かくて思惟の必然性を否定したからである。他方に於ては、本體の概念を除外し、因果律や法則を純函數關係に還元し、實在や意識をば現象や現象的關係の集合體とする考は正に後の經驗的批判主義の根本思想となつたものである。

第三章　經驗的批判主義　(EMPIRIO-CRITICISM)

一　舊實證主義と新實證主義

實證主義の歷史に於て二つの時期を分つことが出來る。舊い實證主義は物理學を一切認識の典型と見做して、その價値を獨斷的に信じて疑はなかつたものである。新らしい實證主義はおよそ千八百七十年頃から始まつたものであつて、舊實證主義に一歩を進めて、科學其のものまで批判して、實驗的學說といふやうな外套の下に隱れてゐる形而上學の痕跡を全然除き去らうと試みるものである。これは最早や科學をば永久不變の典型と考へることはせず、科學の成立の過程を研究し、その進化的發成の心理生理學的基礎を人間の組織に求めるのである。この後期實證主義はその方法に於ては舊い實證主義よりは寧ろヒウムやスチュアート・ミルの經驗論に近いもの、寧ろその當然の論理的歸結である。そしてその經驗論

を意識の生物學的解釋及び輓近の生理的心理學の研究を以て補つたものである。舊い實證主義は凡ての實在は科學的に說明しうるものなることを證明し、よしその努力が不結果に終つても、思辨哲學の陣門に降ることを屑しとせず、難を不可知論に避けて、極力形而上學を排斥するに力めた。然るに新實證主義は自分免許の科學的經驗に訴へるよりは更に純粹な經驗に訴へる。そして所謂宇宙の謎語が實際に於て存在せぬことを證明しようとする。即ち形而上學的問題は間違つた見方から起つたものである。もし吾々の見地を變更し、凡ての先天的圖式を振り棄て、機械的方式などによらず、直接經驗にあらはれるまゝの事實を觀察するならば、問題は立ろに消滅すると論ずるのである。

二　推移の諸原因　マッハ（Ernst Mach）

この科學に對する見解の變化は、大部分緒論で論じた諸原因によつて促されたものである。一千八百六十年から七十年に至る期間に、エルンスト・マッハが思想

界に活動し始めたころ、三つの大なる事件が起つた。それがかの若き思想家に深甚なる影響を與へずには濟まなかつた。一つは、ダーキンの「種の起源」(Origin of Species) の出たことで、彼はこの書を評して方法論上の革命によつて科學の各部門に新生命を與へた名著といつてゐる。第二はヘルムホルツが視覺並びに聽覺の分析の結果を世に公けにしたとて是はフェヒネル (Fechner) やヘリング (Hering) の書と相俟つて新しい世界を實驗的研究に開いたものである。第三は從來よりは一層抱括的なエナーヂーの説がカルノー (Carnot)、マイエル (Mayer)、ヂアウル (Joule)、クラウジウス (Clausius) 及びケルヸン (Kelvin) によつて唱へ出でられたとて、これはヂュ・ボア・レーモンの不可知論に終るしかなかつた機械的自然觀に比して遙かに優れたものであつた。この物理的方法の革命の第一聲はランキン (Rankine; "Outlines of the Science of Energetics," Proceeding of the Philosophical Society of Glasgow, 1848—55, vol. III. p. 382) によつて叫ばれた。マッハの哲學

の意義を正しく評價するには、この三つの要素を眼中に置かねばならぬ。ダーキンから彼れの得たものは、歴史的進化論的方法と科學の生物學的評價であつた。ヘルムホルツ、ヘリングからは、感覺要素を重要視すべきことを學んだ。彼はこの感覺要素を實在の究竟的基礎、自然と精神との反對を調和せしめる中性的基本と考へた。他方に於て彼は機械說の缺點を見て、その失敗の理由を探究し、科學をばなほそれ自身の中に潛む形而上學の最後の殘滓から淨めやうとした。マッハの最初の書いたものは多く感覺の心理生理學を取り扱つてゐる。彼が初一千八百六十年から七十年までの十年間をかういふ實驗に捧げてゐるといふことは、彼れの哲學思想に深い影響を與へたのである。その結果感覺でなくては夜も日も明けぬほど彼は感覺を極めて重く視るやうになつた。彼の眼は到る所に感覺要素を見た。知覺とは何か。曰く感覺の群である。表象とは何か。曰く一種の感覺である。概念とは？。曰く感覺の結合。理性とは？。曰く特殊の感覺。自我とは？。曰く

感覺の集合體。意志とは?。曰く感覺の系列。といふやうに、感覺を研究してゐる中にえた心の習慣によつて、彼は單に人爲的分析の結果に過ぎぬところの感覺要素をば直接經驗の事實と考へるやうになつた。

三　感覺的要素の實體化

マッハによれば (Die Analyse der Empfindungen, 5th ed., 1906, chap. I.)、實在とは相互に確定的關係を有する感覺の結合に外ならぬ。感覺をば事物の記號と見るのは間違ひである。却て事物こそ比較的安定な感覺群の記號である。世界の眞の要素は色である。音である。壓覺である。空間や時間である。事物ではない。然し實際生活の必要上、吾々はこれらの要素の絶えざる變化の中に不變化的の中心を求める。その結果として普通にいふ事物と性質との區別が生じ、それが更に偶然的性質と本體との區別ともなつてくる。一般に對象の核ともいふべきものは、觸覺的及び空間的諸性質の結合であつて、それは他の色、音、香などよりは比較

的安定である。第一性質と第二性質といふが如き區別は任意的なもので、何れも變化的な感覺的要素にすぎぬが、何か持續的なものを捕へたいといふ實際上の要求から、遂に物其自身と云やうなものがあつて、それから色々の感覺が飛び出して來るといふやうな誤つた思想が生れたのである。若し事物から凡ての感覺的性質を脫がせて了つたら、果して何が殘るであらうか。恒久的本體は實際上の必要から起つた幻想である。事物は人工的圖式で、雜多の感覺を使用するに便するために設けられた代用物である。それは單に經濟的價値を有するに過ぎぬ。本體的自我の觀念も亦同樣の幻想から生じた者である。吾々の身體を構成する特殊の感覺群と結合した記憶や感情や傾向などの集團をば吾々は持續的の實在と認めてゐるけれども、それは實際不變なものではなく、注意を引くに至らぬほど徐々たる變化をなしつゝあるのである。自我といふ集團は、固より突然全體として變化することはないが、比較的安定的な記憶の集團にも絕えず新要素が加はりつゝあるので

ある。然らば自我も亦外界事物と等しく全く實用的目的によつて生じたものと考へねばならぬ。この自我と稱する要素の複合體の存在は、苦痛を避け快樂を求める意志に取つては極めて重大なものである。けれども經濟的利益といふ考から離れて知的に見れば、自我と世界との間の分界線は全く任意的のものである。快苦の感情の如き有機體に直接關係ある要素だけが自我の內容となつて、他の視覺聽覺の要素は除外されねばならぬといふ理由はない。自我は、こゝから先きに行つてゐるといふやうな截然たる限界を有たない。そは全世界を抱擁するまで膨脹することも出來る。心と外界との間に絕對的對立はない。自我も物體も同一諸要素の異つた結合に過ぎぬ。かくの如く心理的狀態と物理的狀態との根本的同一を許すならば、心理生理學的探究と物理學的探究との間にも實際的相違がなくなるのは當然である。兩者の目的は要素と要素との間に函數的關係を立てることにある。たゞ物理學は感覺をば人間的有機組織といふ複合體から離して研究するのに、生

理的心理學はこの同じ要素をば身體を構成する感覺群と、人格の本質を形成する記憶、感情、意志等の複合體とに結合して見て、その間の關係を規定しようとするだけが兩者の違ひである。内界外界何れを問はず、一切は感覺要素の結合から出來てゐる。知覺、表象、概念、意志、情操、つまり意識生活の全體は有限なるこれらの要素の種々の結合である。感覺と表象との區別はどこにあるか。それらを異つた要素に關係させたといふだけではないか。幻影と知覺との區別も實際的區別である。架空な夢と雖も事實は事實である。もしその夢がもつと調和的に正規的に又安定的であるならば大なる實用をなすのかもしれぬ。世界は實在か將た空なる夢かといふ如き問題は科學的に少しも價値をもたない。感覺と表象とが同一ならば知覺をば一群の相互關係を有する感覺要素に還元することは容易である。マッハはそれ故その用語から「知覺」といふ語を除いて「感覺」といふ語を以てこれに代用した。概念も亦その起源をたどれば感覺及び感覺間の關係である（Erken-

ntnis und Irrtum, 1905, p. 142)。恰かも化學的元素が物體に潜在するやうに、感覺要素は概念の中に潜在してゐる。具體的感覺と概念との間は一見遠いやうに思はれるが、遠いと見るのは幻想で、一方から他方に連續的に移りゆくことが出來る。概念の價値はたゞ簡單に秩序的に多數の經驗を攝容して、適當な時にそれを示唆しうる點にある。そは潜在的直觀 (potentiell Anschauliches) である。

四　科學は精神的經濟

概念の科學者に對する關係は音符のピアニストに對する關係に丁度よく似てゐる。概念はそれに對應する行動を示唆する圖式である。故に概念の助けによつて得られた外界の知識はたゞ實用的價値を有するものに過ぎないのは理の當然である。科學は生活の必要上發生したものであるから、他の有機的生活の表現と同樣に一般の進化的法則に從はねばならぬ。科學は、普通に科學者の考へてゐるやうに、不變的眞理の定まつた體系ではなく、順應の必要に應じて變化する暫有的なもので

ある。永い歳月の經驗によつて習慣的になつてゐる觀念は、新らしい觀念が現れてくるとそれと生存競爭を始める。そして事物と思想との間の順應により、又觀念と觀念との相互的順應によつて、次第に科學的生命が發達して行く。前の作用は觀察をつくり、後の作用からは學說が生れる(Erkenntnis und Irrtum, p. 162)。科學の起源を考へると明かに科學の事業は全く生物學的のものである事が分かる。即ちその職能は混然たる自然現象の中に彷徨する吾々のために架りするにあるのである。科學の構成過程の出發點は機械的技術である。科學の發現はこの技術を實用してゐた經驗を他に傳達し、これを狹い場所と時間との外に擴張せんとする必要に出でたものである(Die Mechanik in ihrer Entwicklung, 4th ed, 1901, p. 78, etc.)。科學の發達に三階段がある。第一は經驗的階段、第二は演繹的階段、第三は形式的階段である。第一の階段は實在との直接的接觸である。第二の階段に於ては心像を以て事實に代用することを始め、事毎に觀察に訴へるの手數を省略す

る。かくて科學的事業は本質的に主觀的人爲的のものとなつて、想像はその重大なる部分を占めるやうになる。從來の物理學はこの第二の階段に屬する。更に進んで第三の階段に至れば、凡ての客觀性の觀念は全く除かれ、便益と功利の外何等の目的もなき綜合的組織に科學的結果を排列しようと努めるやうになる。この階段に達した科學は最早や實在の眞相を知りうるなどとは自負せず、一面に精神的勞苦を輕減し、思惟の努力の經濟をはかるだけを能とする (op. cit. p. 80ff.)。そしてマッハはこの第二の機械的物理說即ち力學の階段から第三の純形式的階段に科學を促進せしめる目的で書物を書いてゐる。

五　在來の力學の批評

マッハの說によれば、力學を凡ての物理學の基礎と見るのは、力學の根本的發見が時間上一番早く起つたといふ事實に誤まられた僻見である。この事實は力學の發生の心理學的說明にはなるが、力學そのものを是認せしめる論據となるも

のではない(Die Prinzipien der Wärmelehre 2nd ed. 1900, p. 437, ff.)。先づ第一に注意せねばならぬことは、純粹に機械的な現象といふやうなものは存在せぬことである。かゝる現象は事實ではなく、研究の都合上事實から抽象して得られた結果である。嚴密にいへば、如何なる現象も、物理學の凡ての部門に屬するものである。力學の一般法則は他の物理學の諸法則と同列に位するものであつて、他に優れた特權をもたない。何れがより根本的といふことが出來ぬ。長く歴史的に認められて來た法則だからとて、必ずしもそれは新事實を説明しうるものとは限らない。新事實が現れてくるに從ひ、科學的順應の理によつて、他の一層廣い思想がそれに代るやうになる。或は物理學の他の諸部門の概念や法則をば力學の概念や法則に還元すれば、凡ての物理的認識を一層簡單にして便利な形式で表現することが出來ると論ずるものもあらうが、事實としては力學の假説は時間や勢力を省略する上の効果に乏しい。多くの場合その假説は現象を説明するに適

しないので、いつも新らしき訂正を要する。それが亦大に事柄を複雜にし、不明にし。六ヶ敷する（Die Mechanik, etc., p.529ff.）。吾々は現在に於ては物體の眞の構造や究竟的要素を知りえないので、機械的方法はたゞ近爾的敍述をなすだけである。それ故力學の論理的演繹と經驗的與件との間には相違があるかも知れぬ。のみならず、たゞの近爾的な敍述すらも與へえない場合も少くない。例へばカルノーの原理なる。熱より仕事への變化の不可逆性の如きはかゝる場合の一つである。かういふ場合を力學の說明で押し通して行かうとすれば、新らしい種類の異つた運動を取り入れねばならず、その結果說明が複雜になつて、少しも勞力の經濟には役立たないものとなつて了ふ。一步を讓つて力學は物理學の一部門に於ては有効假說を與へるものと假定するも、吾々はこれに由つて、實際の現象關係の上に更に第二の記號的關係を加へてその現象關係を二重にすることになり、かくて吾々の精神的勞力を增大するに終るであらう。力學は疑もなくその發生の

當初に於ては、人間の思想を神學的僻見から解放するに効果あつたものであるが、實際に於ては單に古代宗教の物活論(アニミズム)に代へるに力學的神話を以てしたに止まる。そしてこの力學的神話も單に部分的な知識を想像で誇張してゐる點は舊い宗教的世界觀と變りがない。世界全體は云はずもがな、その一部分すらも力學的公式で盡されるものでない。そはたゞ一側面を語るものに過ぎぬ(op. cit. p. 543)。時間、空間、運動はやはり感覺であるから、その價値は色彩音響嗅覺などゝ同一である。力學的概念は機械的事實の範圍にのみ便宜な叙述法として適用をゆるさるべきもので、これを他の方面に適用するのは不當である。そは必ず不可解の暗淵に吾々を導くものである。蓋しデュ・ボア・レーモンの謎語は、單に現象を分類する手段方法に過ぎぬものをば對象そのものと混同し、これを絶對的事實と誤想したがために起つた幻想である。故に抽象概念の代りに具體的な感覺世界を置き換へれば、彼れの解釋に苦んだ問題は立ろに消失するであらう。吾々は物理學を

事實の嚴密な叙述に制限せねばならぬ。知覺や經驗を越えて勝手な想像的假說を設くべきでない。「余は假說を作さず」(Hypotheses non fingo) といつたニウトンの格律は、凡ての實驗主義者の格律でなければならぬ。眞の實驗主義者は種々の現象相互の關係を見出すに止め、濫りに經驗以外の要素を入れてくることを警めねばならぬ。例へば凡ての電氣的現象は電位と電氣常數との値を知れば悉く解釋がつくから、別にイーサーの如き媒質を要しない (op. cit. p. 531ff.)。かくの如く勝手な假說を排斥してゆけば、物理學は單に形式的な側面、事實の分量的概念的叙述に限られることになつて、今までの無用な表象は悉く消滅し、隨つてそれらの誤まれる表象から生じた種々の難問も亦氷解するであらう。近世の形式的物理學はかく無用の假說を排斥するが、その代り電氣的、熱學的、力學的諸過程の間に恒久的分量的關係を發見することによつて原子說が有する位の統一は矢張り保ちうる。そは物理學の各部門の諸概念、例へば、質量、熱量、電位、運動の速度、温

度等の間の對應を硏究叙述するに止まり、簡單を愛し過ぎるの結果それらの間の根本的相違を無視するの誤りに陷らない。かくてそは一種の比較物理學となる(op. cit. p. 531ff.)。もとよりこの形式的物理學は一方の運動のエナーヂー、熱量、電位等、他方の一定量の仕事との間の關係を規定する法則を述定することもあらうが、それは力學的作用がこれらの過程の基礎であるといふ意味ではなく、單に力學的、電氣學的、熱學的及び其他の過程の間に恒常的分量的關係が存在することを意味するに過ぎない。その目的は經驗要素間の函數的關係を立てるに在る。それ以外の目的、例へば現象の原因を探求するなどは、古い物活論的思想の痕跡である。原因結果といふ如きは、吾々に大なる實際關係を有する二三の事情をば特に取り出して考へたもので、自然そのものの中には存在しない。自然はたゞ一度だけ存在する("Die Natur ist nur einmal da", op. cit. p. 513)。自然は繰り返さない。AとBがいつも結合して反復するといふのは吾々の抽象に過ぎぬ。それで、未來の科

學は原因結果の不正確な概念を棄てゝ、正確な數學的函數の概念を以てこれに代用せねばならぬ。また時間的繼起といふやうなものも、畢竟するに相互的關係よりなる一體系である。同じく時間といつてもそれに二つの種類がある。物理學上の時間は形式的な抽象概念で單に經濟的價値を有するだけのものである。實際の時間の感覺とは違ふ。時間の感覺は凡ての感覺要素と同様に實在的のものである。或は原因の概念の助けによらないで現象の説明は出來まいと危ぶむものもあらう。けれども所謂因果的説明なるものは、その根柢に於ては、事實及び實際的關係の記載に過ぎぬ。それ故博物學者の分類體系と物理學者の説明的學説との間に本質的相違はない。たゞ後者は前者より單純と經濟の點で優るだけである。これ蓋し、物理現象は分量的性質を有するによる (Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung, 1882, reprinted in the Populärwissenschaftliche Vorlesungen)。種々の科學はその確實の點に於て、又方法の證明力に於いては甲乙を言ひがたい。凡

ての科學の研究は同一の對象に向ひ、同一方法により、同一目的を有する。それらの科學の諸原理の唯一の本源、またそれらが思想的に再現せんとする唯一の眞實在は經驗的事實に外ならぬ。その共通目的は理知の作用の最大節約を期することである。そしてそれが取りもなほさず科學の存在理由である。たゞ凡ての科學が同程度に成功するものでないから、その經濟的價値に自ら差等が生じて來る。思惟の經濟の理想を最もよく實現してゐるのは數學である。說明に簡單な公式を用ゐるところの物理學はその次に位する。物理學の價値あるのは、それが大なる客觀性を有するが爲めではなく、單にその說明の簡單であるが爲めに外ならぬ。科學的認識はその仕組が愈々一般的抽象的になるに從つて、益々經濟的利益をもたらすが、その客觀性はその反對に益々減少する。これが即ち科學の短所である。假りに吾々が、無限の記憶力を有し、一切の個々の場合を記憶することが出來るとすれば、毫も科學の必要を感じないであらうが、吾々の記憶力には自然の制限

があるから、それを補ふために抽象的科學の助を要することになるのである。

六　マッハの現象論に潜む形而上學及びその矛盾

マッハの事業は二つに分かれる。一つは消極的の批評、他は積極的の建設である。前者は傳來の力學に對する駁撃で、最も價値あるものである。これは後ポアンカレ(Poincaré)、ミロー(Milhaud)及びデュエム(Duhem)等の貢献によつて發達した科學批評の基を開いたものである。けれども突き崩した力學の城跡に忽ちまた新宇宙觀を建設し、物質的原子に換へるに感覺的要素を以てしたのは、要するに力學的神話に代へるに感覺的神話を以てしたものに過ぎぬ。感覺的要素といふ如きは原子と同じく抽象概念を實體化したものである。直接的直觀の世界は、散り〳〵の要素がたゞ譯けもなく集まつて成つてゐるのではなく、一の意識的有機體を構成してゐる。たゞ生理的心理學はそこに何か恒常的なものを發見するためこの有機體を分解して抽象的要素とする。これを眞箇經驗的實在と混同すべき

てない。マッハの世界は直觀の世界でなく、ヘルムホルツやヘリングの分析を通して、否マッハ自身の作爲的圖式を通して見られた世界、感覺のモザイックである。「醫師よ、汝自身を治せ」といふ諺は正に彼に對して適切である。もし自然現象は彼れのいふ如く、只一度丈けのもので、反復を行はぬとすれば、單に因果の恒常的結合が否定さるるのみならず、彼れの所謂永續的な函數關係も亦否定せられねばなるまい。然るに彼はこれを不變的であるのみならず絶對的に實在するものとしてゐる(Die Prinzipien der Wärmelehre, 2nd ed. p. 424,342)。科學の經濟觀を論理的に徹底させるとベルクソンなどの直觀的方法に到達せねばならぬであらう。マッハはその中途に止まつてゐる。そこに彼れの矛盾があるのである。彼は一方に於て概念は圖式的のものだから實在的のものでないといふ。然るに他方に於て概念の體系に外ならぬ函數的關係の實在を主張してゐるのはどうか。また概念は感覺要素の結合であるならば、概念そのものも、要素間の關係と同じく實在的のも

のともいはれる筈でないか。

七　ペッツォルト (Petzoldt) の單義的規定の法則

ペッツォルトはマッハの思想を發展して因果の概念を批評してゐる。彼によれば、原因の概念は適用すべからざる概念である。何となれば、一つの現象を規定する事情の數は無限である。その中から一つを取り出して眞の原因とするのは勝手なやり方といはねばならぬ。また一つの現象と次の現象との間にも無數の中間項を挿入することが出來る。從つて無數の原因を枚擧することも出來るからである (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, 1900, pp. 27ff. and 55)。それで因果關係の代りに單義的規定の法則 (das Gesetz der Eindeutigkeit) を以てすべきである。この法則の便利なことには、これは相互作用の場合にも當てはまる。この法則を簡單にいへば、次のやうになる。「如何なる現象についても、その現象を單義的に規定する諸要素を發見することが出來る。それ以外の現象は決し

て獨一的なることが出來ぬ。何となれば、それは少くとも更に他の一個の、同等の存在權を有する結果の可能を許すものだからである」。例へば、一の水平面上に於てその平面に平行にはたらく力を受けて運動する球は、必ずや直線運動を行ふであらう。その譯は、假りにその球が原方向から横にそれると考へれば、その斜線と原線をはさんで反對の側に、同一角度を有する他の斜線を考へることが出來る。でこの場合その球がこの斜線に沿うて運動しても然るべき筈である。それで横にそれる場合には、獨一な原線の方向を追隨する場合のやうにその球の運動は單義的の規定をうけないことゝなるからである（op. cit. p. 37）。抑も單義的規定の法則は個々の經驗から得られた法則ではない。これは凡ての吾々の行動、思惟の必然的假定である。自然に於ける非決定は渾沌を意味する。思想に於ける非決定は狂亂である（op. cit. p. 40ff.）。この法則は個別的經驗と獨立である點からいへばアプリオーリに類するものであるが、ペッツォルトは經驗を超越することを

恐れて、それは單に類似に止まる、根本に於てこの法則は說明なしに認むべき一般的事實に過ぎぬと斷はつてゐる（op. cit. p. 11）。しかしかくいふのは經驗論の立場と矛盾するを免れない。もしこの法則は普遍的のものならば、それは斷じて經驗の事實を超越するものである。純粹經驗の哲學はその本來の主張に忠實である限り、暫存的變化的の直觀的事實に止まらねばならぬ。種々の要素の間に數學的關係を假定する場合、自然を秩序あるものと見る場合、吾々は無意識的に思惟の形式を以て經驗を規定しつゝあるのである。實在は純粹與件の集合ではなく、人間の論理學によつて支配される有機的思惟なることを吾々は暗々裡に認容してゐるのである。

一度直接與件以上に進みこれを理知と融合するの必要を認めるならば、函數的關係といふ如き或る種の思惟形式の適用のみを許し、他の必要な諸範疇の適用を禁ずるのは理れなき仕方である。函數的關係といふだけで、事物の一切の側面が

盡せるものでない。先づ函數的公式は一定の方向を有する事物の發展活動を說明するに足らぬ。數學的函數の項はこれを逆にしても差支がない。xがyの變化に從つて變化するならば、yがxの變化に從つて變化するといつてもよろしい。これに反して物理的過程の根本特質は因果關係をなしてその順序の不可逆的なことである。次に、たとひ函數的關係によつて抽象的の分量關係は規定しえられるとしても個々の具體的事實の具體的因果にこれを適用することが出來ない。この個々の事實の結合は抽象的物理的現象とは違ふ。故にこれを函數的公式で現はす譯にはゆかぬ。然らばかゝる事實は不確定的のものであらうか。他の範疇を以て規定することは出來ぬであらうか。他方に於て單義的規定の法則は、ペッツォルトが原因の概念を使用するの罪に歸した當の困難を除きえない。固よりAなる先行現象とBなる後行現象との間に無數に多くの項を挿入することは出來ようが、それがためにAがBの存在に對する必然的條件であるといふ事實は動かない。また直

接的でない作用は凡て無効力であるといふことは出來まい。また一つの現象が起るにはこれを起す無數の事情があるには相違ないが、たゞそれだけの理由で原因の概念を適用しえざる不明なる概念として排斥し去るべきではなからう。それらの事情はその現象に對する關係に於て同一の價値を有するものではないから、その中の比較的不要なものを無視し、最も重大なものを特選してその現象の原因と見て少しも差し支へない譯である。單に複雜といふ點から見れば、函數的關係を以て原因の概念に代用してもその困難は依然として同一である。函數的關係を定めるには、數ある諸關係中から或る重要な關係を選擇する必要があるからである。事實を規定するにはどうしても經驗の範圍を飛び超えて、直接的與件の中に思惟の諸概念を入れて來なければならぬ。實在から思惟の形式を全然排斥しさらんとする試は常に失敗に終る。哲學的に思索することその事が已に思惟を假定してゐるのである。次に述べるアヴェナリウスの場合もこの明かなる實例である。

彼はマッハと獨立に研究したが、同じ影響の下に同じやうな科學觀に到達した。

八　アヴェナリウス (Richard Avenarius) の最小勞力の原理

アヴェナリウスは純粹經驗の哲學を創說した。彼は思惟の附加した要素を排除して純粹經驗を再建し又形而上學的幻想の起源を心理學的及び生理學的に說明せんと試みた。彼によれば哲學一般に認識の發展は最少勞力の原理に從ふものである (Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, 2nd ed., 1903, p. 3ff.)。精神は生命の保存に重大なる價値を有するものであつて、この生物學的利益こそは最小勞力の原理のもとである (op. cit. p. 14)。もし精神の力量が無限大であるならば、勢力の消費高如何といふ如き問題は考へないでも濟むのであるが、事實力量に限りがある以上精神はこれを儉約して使はねばならぬ。かく彼がこの原理を生物學的に說明する點は、ダーヰンの進化論の影響を示すものである。實際彼はマッハと同じく、進化論にいふ順應の法則を知識の

發達に適用したものに過ぎない。この原理は、「統覺（アッパーツェプチオン）」なる語に包括される諸の理論的作用の領域を支配してゐる。矛盾を排外せんとする論理的要求の如きは力の儉約の必要によるものに外ならぬ。矛盾要素が消滅すると二つの表象群を一つにして了ふことが出來る。これに反して矛盾が存在する時には、無益に力が費され、それが吾々に不快として意識される。また凡ての分類法も亦大に勞力の省略になる。事物を分類する時は、容易にその事物の諸關係が分かり、諸の問題の共通の解決を求めることが出來るの利益がある。習慣の結果は知識の發達に缺くべからざるものであるが、これも亦この原理の一例である。習慣的反動は最も容易い。だから新を舊によつて判斷する傾向が生ずるのである。概念も亦同樣に力を節約する道具である。吾々は概念を用ゐるがために極めて少しの意識の努力で多くの對象を理解することが出來るのである。この原理は一切の科學に於て、殊に說明科學に於て行はれてゐる。この原理によつて特殊的法則及び概念を一般的法

則及び概念に壓縮して勞力の節約を圖ることが出來る (op. cit. p.24)。宇宙に就いての普遍的概念を得ようとする哲學なるものは、意識の所有する力を節約せんとする要求の目指す目標である。

吾々は經驗の中から不要な主觀的添加物を除外しつゝ、經驗を段々純粹なものにして行く。この不要な添加物に三種ある。第一は神話的添加物で實際の經驗に全き人間の姿を與へるものである。第二は人情的添加物で、對象に吾々の感情を入れて考へたものである。第三は知的又は形式的附加物で、人間の思惟に獨有な諸形式(原因、本體等)を經驗に加へたものである (op. cit. p. 38)。今日の科學では神話的、人情的添加物は殆んど除かれて了つたが、然し合理的概念のアプリオリの要素は猶殘留してゐる。此殘留物は經驗的與件の中に必要以上の要素を附け加へ、その結果最小勞力の原理に悖るものである。それで純粹經驗の批評論の目的はこの最後の殘滓を經驗から排斥するにある。故にこの目的は範疇を經驗成立

の必要條件と見るカントの純粹理性批判の主張の反對である (op.cit. p. 46ff.)。自然科學は物質的原子の存在を假定してゐる。けれども物質的原子の如きは純粹經驗の事實とみることが出來ぬ。また運動しつゝある事物を如何に觀察するも、自然科學でいふ力を知覺することが出來ぬ。力を知覺するやうに感ずる唯一の場合は筋肉的努力の感覺であるが、吾々はその力が運動してゐるものとしては知覺しない。吾々の感ずる努力から筋肉運動に至る推移は知覺が出來ない。二者は性質の違ふ二個の事實で、二者を結合する作用の紐が經驗上與へられてゐないのである。たゞに力だけでなく科學でいふ必然性も排斥せねばならぬ。必然性とは力の強制を意味するが、經驗の事實に於てはかゝる暴力の強制といふやうなものがなく、一の事實去つて他の事實來る現象の繼起あるのみである。必然的作用を行ふ力としての原因といふ概念は須らく經驗界から驅逐すべき人情的概念である。たゞ單に幾分の蓋然性を有する經驗的繼起關係を現すものとして用ゐるならば、力や原

因の概念を暫く保留して置くも妨げぬ（op. cit. pp. 52-54）。本體の概念に就いても同樣である。經驗的には、種々の感覺群の中、或るものは比較的變化的であるのに、或るものは比較的永續的であるといふ區別があるだけて、本體といふ如きものはどこにも見當らない。たゞ性質が變化しても、事物は破壞しないことがあるので、事物を性質と分けて、性質はなくとも或る基體だけがありうるといふやうな奇怪な考が現れたのである。尤もこの概念をば思想の補助概念と考へれば保存し置くも差し支へがないが、この主觀的機能をはなれて別に客觀的にかゝる實在があると考へては大なる誤りになる（op. cit. pp. 56-62）。

九　科學的並びに哲學的認識の生物學的說明

心的生活、殊に知識の發達は次の一般生活過程の順序に從ふものである。即ち一、正常的有機的平衡の擾亂。二、その平衡の恢復に對する中間的過程。三、この平衡の恢復、及びその保存を助ける事情の恢復これてある（Kritik der reinen

Erfahrung, 1888—91, vol. II. P. 238ff.)。この三階段は科學及び哲學の全歷史の心理學的並びに生理學的基礎であつて、認識の價値の生物學的なる事實を完全に證明するものである。アヴェナリウスはマッハと同じくダーヰンの進化論及び生理心理學的研究の影響をうけた。そしてヴントのやうに中途半端の所で止まらずにその思想を徹底させてゐる。彼に從へば、如何なる學理的認識作用、實踐的乃至藝術的活動に對しても、必ずやこれに對應する神經系統の力學があり、これによつてそれらの活動を悉く說明することが出來る。心理生理的平行論は凡ての心的過程に例外なく當てはまる。心的過程も一般の生活過程の三階段によつて發展する。第一の階段に於ては、今迄確定的眞理と認められたものに對し、それに矛盾する新しい不確實にして蓋然的な心的價値が現れてくる。此新しい思想は不確定ではあるが吾々に關係ある以上之を無と見ることが出來ぬ。此不快なる狀態は吾々をしてそこに缺けてゐるもの即ち實在や確實を求めさせる。第二の階段に於て、

吾々はこの不快の狀態を去り、明確安定なるものをえんとして種々の努力をなし、第三の階段に至つて再び明確な眞理を發見するのである。

この三段過程の圖式は如何なる精神作用にも當てはまる一般的圖式である。例へば蛙の足を刺戟して見る。すると、蛙は刺戟された足を引込める。この全體の作用を吾々は三段に分けて考へることが出來る。即ち、一、有機生活に必要な正常的生理的狀態の攪亂、二、危害を加ふる刺戟から免れんとして行ふ種々の運動、三、正常的狀態の恢復これである (op. cit. vol. II. p. 204ff.)。高尙複雜なる神經作用と雖も皆この同一の型に從つて行はれる。その間の相違は程度の相違であつて、種類の相違ではない。そしてこの生理的作用は心理的作用を規定する。最も高等なる論理的認識と雖もかゝる生理的基礎に立つものである。屢〻反復された結果、習慣となつて了つた生理的作用に對應するものを、吾々は普通に恒久なもの、確實なもの、已知のものと呼び、反之、然らざるものをば不確實なもの、存在せぬも

の、知らないものと呼んでゐるのである。そして吾々の思想に順應するものを眞理と言ふのである。已存の心的系統と違つた新らしいものは、初めは怪やしげな、不可能のことのやうに思はれる。が遂にはこれに慣れて、これを眞と考へるやうになる。如何なる時期にも、生活々動の平衡狀態に對應する比較的安定な認識體系がある。人間進化の過程は、絕對に恒常的な體系と、有機體の環境に對する完全なる順應とに到達することを目的とする。諸概念は最初は極めて不安定な、不確實なものであるが、それが次第次第に確定的なものとなる。知らないもの新奇なものは已知のものに變ぜられる。そして遂には凡ての可能的經驗に適用しうる一の概念がえられる。けれどもかゝる理想に達するには、吾々は凡ての任意的な思惟の添加物を除き去つて世界の自然的見方に歸らねばならぬ。哲學的思辨の起らない以前の世界の光景は恐らく次のやうであつたらう。即ち、種々の感情を有つた個人、例へば余が、種々の相互關係を有する多くの恒常的部分から成る環境

の中に置かれてゐる。この環境の中には雜多の表現をなす他の人間も共に存在する。他の人々も余と同樣に話もし、行動もする。余の質問に答へもする。彼等は環境の部分を或は變化したり、或はそのまゝに保存しやうと努める。その行動をば、余のなす樣に言語によつてあらはす。かやうにして余は他人も亦自分に類する存在であると考へるに至るのである。

一〇 移入作用 (Introjection)

かくの如きは、哲學的心理學の起るまでの極めて自然的な世界の見方である(Der menschliche Weltbegriff, 2nd ed. 1905, p. 5)。然るに、この世界の概念は二つの部分、卽ち經驗と假說から出來てゐる。その中、假說的な部分は余が他人の行動特にその言語に附加した意味である。或はこの假說的部分を排除して、他の人間をば單に非常に複雜な機制であると考へることも出來よう。けれどもかく他の人間の意識の存在を否定すると共に、吾々は經驗の領域を離れるものなること

を忘れてはならぬ。何となれば、人間の運動を知りうる唯一の場合、即ち吾々の行動に際して、吾々は感情思想執意等の作用を經驗する。そして經驗上これらの作用を純機械的基本から導來することが出來ないからである。それ故に余以外の人間は余自身の如き存在であるといふ假說は許さるべきものである。アヴェナリウスはこれを「人間の心理的等値の經驗批判的基本假說」(the fundamental empirio-critical hypothesis of the psychological equivalence of man) と呼んでゐる (op. cit p. 8)。Rを以て環境に關する直接經驗の全部をあらはし、Eを以て他の人間の有する經驗の表現をあらはすとすれば、RとEとの兩値は、共に經驗の同質的內容であつて相互に比較しうべきものである。經驗の値は普通思想と事實とに分たれるが、兩者の間にその本性上絕對的相違があるのではない。內的世界と外的世界との絕對的區別は間違つた見解に基くものである。この錯覺的結果をアヴェナリウスは「移入作用」と呼んでゐる (op. cit. p. 26ff.)。今甲なる人が余の見てゐる

木と同じ木を見てゐると余に告げる。そこで余はこの木の心像を甲の意識に入れて考へ、余の經驗の事實としてのその木と彼れの知覺とを區別するやうになる。然るに余は彼れの位置に身を置いて見ることも出來るのだから、遂には余自身の中にも木の心像を移入して、この木の心像は木そのものと違つたものゝやうに考へるに至るのである。けれどもこれ誤りであつて、その木は余に對しては事實の直接知覺、即ち余がそこに見出でたる或るもの（Vorgefundenes）である。

感覺を事物と別なものと看做して、これを頭腦中に局限し、知覺作用に於てそれが外界に投出されるものゝやうに考へるのは、更に大なる誤謬である。腦髓は思想の住家、道具、製造所などゝ考へるべきものでない。經驗上吾々の知りうるところは、思想と腦髓とは二つながら自我と稱する事實の一群に屬するもので、その意味で余は兩者を有するといひうるに止まる。經驗上吾々は兩者の間に論理的依存關係の存在を知りうるも、一を他の中に局限することは出來ぬ（op. cit. p.

76ff.)。また自我を構成する思想情操執意等の要素の集合と、木と名ける要素の集合とは、何れも同様の仕方で經驗中に見出だされた事實である。それで與件として、直接經驗の事實としては種々の集群は同一列に位するのである (op. cit. p. 32)。自我と環境との相違はたゞ要素の關係の相違であつて、その一般的形式の相違ではない。直接間接、主觀客觀の相違ではない。余が余の經驗中に存するやうに木も亦余の經驗中に存する。余が木を經驗するといふ意味は、自我と稱する比較的大なる要素群と木と稱する比較的小なる要素群から、一つの經驗が出來上つてゐるといふことである。この自我と環境との相違は、自我がより多數の要素から成る複雜な組織なる點にある。比較的に恒常的な項をなす複合的自我と、樹木や自我以外の人間の如き、比較的變化的な項をなす環境の一部とは、凡ての經驗の有する同列關係(コオルヂネーション)をなす。アヴェナリウスはこれを「根本的經驗批判的同列關係」(principal empirio-critical co-ordinatoin) と名づけて居る (op. cit. p. 84)。この

同列關係に於て比較的恒常的な一項をなす人間はその中心項（Centralglied）、環境のその部分は對項（Gegenglied）と見るべきである。前に述べた心理的等値の原理によつて他の個人もこの經驗批判的同列關係の中心項の役を演ずることが出來る。何となれば自我とは經驗の主觀でなく、他の諸の直接與件中の一與件であるからである。かく誤れる移入作用の代りにこの根本的經驗批判的同列關係を以て說明することは、世界の自然的見方を少しも變更するものでない。この自然的見方を變化することは無益であり、随つて經濟の原理に悖る。哲學的世界觀は漸次この純粹經驗的內容に近くやうに力めねばならぬ。そして純粹經驗に到達しようと思はゞ、移入作用の凡ての形而上學と擬人論を排するのみならず、主觀の無意識作用としての移入作用そのものをも排せねばならぬ。かくして始めてたゞ直接に見出された要素だけから成立する世界の姿がえられ、かくて再び吾々はもとの世界の自然的見方に復歸するのである（op. cit. p. 110ff.）。

一一　純粹經驗の哲學の批評

然し何等思惟の作用を加へずして、哲學的認識は果して可能であらうか。實在から凡ての分類の形式を剝ぎ取れば、後にのこるものは何等確定的相互關係を有せざる與件の渾沌だけであらう。世界の概念といふ如きは、如何に自然的觀察であるにもせよ、已に經驗的事實の範圍を遙に踏み出してゐるものである。純粹經驗の哲學其の者も、世界について或る普遍的概念を造らうとする以上は、已に直接與件の含まない或る要素をそれに添加するを免れぬ。アヴェナリウスのやうに雜多な經驗を叙述し、それを一般的圖式の中に入れて仕舞はうとするのは已に直接經驗以上に超脫するものではないか。同列關係の中心とか、要素とか集合とかいふのは要するに經驗の統一を求めるために作爲された一般方式でないか。この統一は思想の所產であつて直接與件ではない。經驗の種々の內容を等質的と考へるのも事實其の儘の觀察ではない。如何に辯解するにもせよ、彼れの分類の圖式

は頗る人爲的の嫌ひがある。心的生活の無數の過程を、無理やりに凡て同一の形式に還元し、以て彼が大腦生活の基礎と考へた簡單なる機制とこれを結合せむとした作爲の形跡は到底掩ふことが出來ぬ。彼は同一の平衡攪亂をば不同なる種々の心的事實に對應する生理的基礎と看做してゐる。それで、何故一定の場合に其の生理的作用が、それらの種々の心的作用中の或る特定の過程を產出するに至るかの理由が解せられない。精々よくやつてみて、アヴェナリウスは、意識の種々の機能に對する習慣や練習の影響を說明することが出來るだけである。一々の心理的價値の場合に當つてこれを說明するに足るだけの事實を神經系統の中に發見することは六ヶ敷い。彼は同じ生理的作用の習慣的反復をば或る時は心理的に快樂と說き、或時は美と、或時は眞と、又或る時は善と說いてゐる。然しそれはどうしてであるか。たとひ、精神の凡ての積極的價値は習慣的反復によるものとし、消極的價値は習慣から錯轉するによることを認容するにしたところが、その錯轉の心理的基礎

は何か。これを他の形式の生理的作用によると說くべきであらうか。しかしこれは說明にならぬばかりでなく、更に一個の說明を要する事實を加へるものである。この方法によつては心的事實を說明することは覺束ない。かくの如く生理學の援助を求めることは不可能であるが、實在と主觀との關係に對する彼れの說明も極めて曖昧である。彼れ自身は、自我と外界とを同等の經驗要素と見做すことによつて觀念論を破棄しえた樣な氣がしてゐるかも知れぬが、自我をばその同列關係の中心項と考へる以上は、やはり事實に於ては外界の存在を自我に賴るものと考へてゐるのである。彼はマッハや彼れ自身の弟子なるペッツォルトなどのやうに大膽に感覺を實體化して自我と獨立のものとまでは論ぜず、外界は必ず自我に關係して存在すると說くのは觀念論に復歸したものである。のみならず、彼は暗々裡に自我と環境との經驗批判的同列關係に於ける機能は同一でないことを許してゐる。自我と環境との關係は環境中の部分と部分との間の外的關係と同一であるか。

又は一種獨得の關係であるか。彼れは中心項と對立項との關係といふやうな比喩を以て困難を廻避しようとしてゐるが、それは認識關係を說明するに足らない。太陽の地球に於けるが如く、一の集合體は他の集合體の中心たることが出來ても、必ずしもその中心が他の部分の存在を知るとは限らない。自我は單に他の經驗內容に關係する一の經驗內容といふだけのものでなく、自我の特性はその關係する事物を知ることである。これに反して他の事物は吾々の自我を知ることがないのである。

認識關係は二つの經驗要素の單なる近親關係ではない。自我と環境との相違は自我が比較的多くの要素より成る比較的複雜な集合體であるといふことだけに盡きない。その相違は、自己以外のものに關係せずとも自覺をもちうる主觀と、自我に關係することなくては經驗內容となりえざる客觀との間の相違である。一は其自身存在價値であるのに反して、他は認識主觀に關係して始めて存在價値とな

る。多くの事實の單なる外的結合から意識の統一と連續とを導來することは出來ぬ。かゝる單なる事實は、もしそれを單一作用によつて統一する主觀がなかつたら、相互に外的のものである。經驗要素の繼起具在と、その繼起具在の意識とは別ものである。マッハやアヴェナリウスは事實及びその相依關係をば發足點として、それから主觀の統一をも導來しようとしたが、彼等は關係の意識を許すと同時に實は主觀の存在を假定してゐることに氣付かない。アヴェナリウスは相違又は同一の認識をば、習慣的な大腦作用から、比較的に習慣的ならざる大腦作用への推移又はその逆の推移を以て説明しようとしてゐるが、彼れにして已に同一差別の論理的關係の存在を假定してゐるでなくては、如何にして、心的過程の神經過程に對する依存關係を云々することが出來よう。論理學の原則によらないで同一作用だとか、違つた作用だとかいひうるだらうか。腦髓の作用や、その作用の心的生活及び環境に對する關係は直接經驗の事實ではなく、思惟の作用を含む關係

の體系である。吾々は思惟を經驗から引き出すことは出來ぬ。アヴェナリウスの主張するやうな思惟と關係なく直接に見出だされたまゝの經驗といふ如きは實際は存在しない抽象的擬設に過ぎぬ。更に純粹與件といふ如きは抽象的分析の結果であるから、已に反省的思惟を豫想するものである。故に經驗批判論は循環論である。この循環論から免れようとすれば主觀の先驗作用を承認せねばならぬ。眞の實在は具體的內容を有する意識的人格であつて、散り〲の事實ではない。

一二　ホッヂスン（Hodgson）の經驗の形而上學

ホッヂスンの哲學は獨逸の經驗批判主義と多くの類似點を有するもので、矢張り主客の對立を原本的無差別の經驗から導き出さうと試みてゐる（The Metaphysic of Experience, 1898）。彼も亦アウェナリウスの樣に、分析によつて經驗から思想の附加物なる假定（assumptions）を除去する考である。例へば原因、作用、心的本體等の觀念は直接の知覺的經驗を超越せるもので、別にこれに對應する實在はな

い。單に事實の結合形式に過ぎぬ。直接經驗の渾沌界に於ける定位點に過ぎぬ。かういふ餘計な附加物を除き去つて仕舞へば、後に殘るものは、具體的意識の連續的流動があるばかりである。凡ての心的事實はこの直接經驗の過程からたゞ抽象作用によつてのみ分離しうる要素である。この要素は意識生活の連續の御蔭で、凡ての先行様相をその中に含有してゐる。だから各の知覺は過去を映し出す。この廻想的反省―彼は自分の哲學を「反省の哲學」(Philospohy of reflection)と呼んだ―によつて主觀客觀が分かれる。卽ち過去の心的內容は客觀となり、現在の知覺は主觀として作用するのである 是の前提から果して如何なる論理的結論を導くとが出來るであらうか。もし心的範疇はたゞ全く實用的價値を有する假定に過ぎず、概念は單に思惟の經濟であるとするならば、眞の實在は意識の刹那々々の直接生活の外に求むることが出來ぬ。しからばホッヂスンはベルクソンの直觀に類似するものに到達せねばならぬ筈であるが、彼も亦アヴェナリウスのやう

に、一方では範疇の客觀的價値を否定して置きながら、しかも他方では、心的生活の條件としての神經系統の概念をつくるに範疇を假定して、遂に自家撞着に陷つた。彼れは意識は本質上原本的な。それ以上還元することを許さない事實ではあるが、その存在は物質的條件にまたねばならぬと考へた。が既に意識は性質上原本的なものならば、その存在を物質から引き出すことは出來ぬ。客觀的對象は要するに主觀的知覺の產物である。客觀化された意識である。だからホッヂスンは心的事實相互の關係のみをいふべきで、ましてその基礎を物質などに求むべきでない。余の直接に經驗する所は意識の流れである。この眞の流動こそ余の具體的自我の實在を形造る疑を容れぬ根本事實である。彼れ自身もいつてゐるやうに心的生活は諸要素の單なる集合ではなく、これらの要素の相互通徹による生きた統一であるならば、この生きた具體的統一こそ眞實のものではないか。

一三　クラインペーテル (Kleinpeter) の主觀主義

クラインペーテルは明かにこの缺點を見た。この點に關する彼れの說明は懂かにマッハやアヴェナリウスに一步を進めてゐる (Die Erkenntnis der Naturforschung der Gegenwart, 1905)。彼によれば自我は單に心的事實の集合ではない。意識の中には色々異つた確定的輪廓をもつた部分もあるけれども、それらの部分はそれぞれ身體の確定的諸部分と關係してゐるのではない。感覺は獨立に現れるものではなく、つねに「余」の感覺として現れる。感覺の間の意識上の結合は、自我以外に存在する結合とはその趣を異にする。原本的與件は獨立的分立的な要素ではなく、意識の統體に外ならぬ。この生きた存在の典型なる自我に關係する限りに於ての み、他の存在を云々することが出來る。自我は吾々の最もよく知る所のものである。凡ての知識の要素は悉く心的起源を有するもの、隨つてその個人的生活の範圍を離れることが出來ぬ。根本に於ては凡ての知識の價値はそれを造つた個人に關するもので、或る個人の思想が他人にも價値あるものとなるのは、一定の假定

が證明されうる場合に限る。しかしこの證明の出來るのは單に偶然の場合に過ぎぬ。嚴格にいへば他の個人が存在するといふことすら斷言することが出來ぬ。余は現在この瞬間に經驗しつゝあるもの以外に出づることが出來ぬ。それ故知識はその刹那々々に於て價値あるだけである(op. cit. p. 43ff.)。凡ての思考的主觀の同一は假定にすぎぬ。或る一人の目には眞實なる物でも、他の人の目には必ずしも眞實に見えぬかも知れぬ。「科學の到達しうる唯一の目的は主觀的意見であつて、客觀的確實性ではない」(op. cit. p. 9)。科學的の書物は讀者が著者の假定を認容する場合にのみ、その讀者に價値あるものである。科學の職能は心的努力の經濟にある。吾々の知識は相對的、一時的のものに過ぎない。何となれば、そは二つの大假定、即ち多くの人間の心理的等値と自然の一樣性との上に存在を托するものだからである。しかしこの假定の常に證明しうることを、誰れが斷言しうるか(op. cit. p. 141)。人間の思惟は未來を豫言する權能をもたない(op. cit. p. 124)。

吾々の心の働きは自然の事實を傍觀して、出來る丈け巧妙に思想の中にこれを系統的に再現するだけに止る。科學が效果を現はすのは單なる僥倖に過ぎぬ(op. cit. p. 141)。かゝる結論を以てクラインペーテルはその科學の基礎及び價値に對する批判を終つてゐるが、これ實に經驗的方法の徹底的な論理的歸結を示すものである。經驗的批判主義は揚言して曰ふ。そは知的機能をば心的經濟の手段と考へることによつて、一切の事物を解決しえたと。けれどもそれらの手段方法が何故成功するかの理由に至つては彼等の能く說明するところではない。事實が吾々の經濟的要求に對して些の反抗も呈せず、柔順に概念的論理的分類に服從し、また自己の未來を豫見せしめ、恰かもそれ自身も亦經濟を好み數學を愛するが如き觀あるは、實に不可思議ではないか。經驗的批判主義をどこまでも正直に徹底させるとそは必ずや偶然論、直觀主義、實用主義に到達せずには止まない。蓋しそは理論的機能をば意識の實踐的態度に歸し、直接經驗の事實を實在と看做すからであ

る。純粹經驗の概念、函數的關係、要素相互の安定的依存の如きは古い主知主義の殘滓である。吾々は更に一歩をあげて、一切の恒常的關係、一切の概念的反省の形式を除き去つて始めて深奥なる經驗に達することが出來よう。數學的函數關係とか單義的規定の法則などいふ如きは單に實用的な手段に過ぎぬ。自然は繰り返へさぬ。各刹那は直觀によつてのみ體驗せられる新創造であつて、知的努力を以て補捉せんとするも徒勞である。自由創造こそ流動的實在の奥底を測りうると主張するベルクソンの直觀主義の如きものが生れるのも當然といはねばならぬ。

第四章　英國の新ヘーゲル學派

一　不可知論的實證主義より逃れんとする試み

不可知論的實證主義から逃れんとするものに自ら二つの種類がある。その一つは新批判主義や經驗的批判主義のやうに一切の實在を現象に歸し、絶對を排斥するもので、他は之に反して實證主義に斷念して思辨的方法に復歸するものである。カント後の觀念論に現れたるこの思辨的傾向は已に論じた通りである。フィヒテ、シェリング、ショーペンハウエルの說に關係深き他の浪漫主義非合理主義は特にさういふ色彩を帶びてゐる。こゝには同じく實證主義に反對し、ヘーゲル哲學を奉ずる英國の主理主義の大體を論じよう。

二　グリーン (Thomas Hill Green)　思惟の永遠性

グリーンの哲學は數世紀間英國思想界を風靡した經驗的心理發生論的方法の反

として起つたものと見ることが出來よう（Introduction to Hume's A Treatise on Human Nature, ed. by T. H. Green)。彼れの哲學は意識及思惟は時間的に生滅する偶然的現象ではなく永遠のものであることを主張してゐる。彼は當時流行の新說、進化論に眩惑されず、意識の生物學的說明の中には循環論證が隱れてゐることを觀破したのである（"Mr. H. Spencer & Mr. G. H. Lewes: Their Application of the Doctrine of Evolution to Thought," Contemporary Review, 1877—78, vol. XXX., XXXII.)

經驗界が相互に連絡ある事實の系列である限り、そは意識と睿知的原理を假定するものである（Prolegomena to Ethics, 1899, 4th ed., p. 25, Introduction to Hume, p. 164ff.)。主觀なき經驗といふ如きは認識論的不合理である。物理學者の假定する永遠なる關係の體系の如きも亦必ずや永遠の思惟に俟たなければならぬ。變化の意識はそれ自身變化的過程なることが出來ぬ。何となれば、その意識はその變

化の凡ての階段に存在せねばならぬからである。時間的に發展する經驗の系列は時間以外に立つ永遠の意識的原理を豫想するものである。

吾々はこの永遠の思惟以外の何等の實在も考へることが出來ぬ。この永遠の思惟はその中に客觀的關係の全體系を包括してゐる。カントは現象の形式即ち關係だけを容知に歸し、その素材たる感覺をば思惟以外の神祕的本源に基くものと考へたが、かゝる二元論は容すべきでない（Prolegomena to Ethics, p. 45）。カントの誤謬は無形式なる感覺の存在を假定したことである。これに反して如何なる經驗も少くとも現實の事實と先行的瞬間との區別、即ち知的關係を含んでゐる。若し凡ての關係を排外すれば、何等の實在もあまさぬであらう。若し凡ての關係即ち思惟をば事物の認識から取り去れば、何等の意識も殘らぬであらう。何となれば、變化と相違とが注意せられぬところ意識は成立しえないからである（op. cit. p. 54ff.）。最も原本的な知覺作用に於ても、吾々は二つの要素の關係を立てる。こ

の意識的關係に這入つたものは感覺そのものではなく、「已に感覺が感ぜられた」といふ事實である（op. cit. p. 75ff.）。例へば、余が近邊に火の燃えてゐるのを認める場合に、余の知識の重要なる部分を形成するものは、熱の感じではなく、余は暖を感ずるといふ觀念である　このことは次の事實で證明される。即ち、その熱が火によつて生じたことを確めるために、余がそこから遠かる場合、その熱の印象の強度は減ずるけれども、その火の知覺には何の變化もないのである。また感覺の強いことは知識を助けるものでなく寧ろこれを妨害する。印象は絕えず變化するけれども知覺された事實は變らない。或る婦人の日傘の色の赤さの强度は遠近其の他の事情により種々に變化しても、その日傘が一定の赤さをもつといふ事實は變らない。知識は結局關係から成立し、經驗は思想關係の組織である。經驗論者の主張するやうに思惟を感覺から導來する譯には行かぬ。それと同時に逆に思惟から感覺を導來することも不可能である。蓋し純粹感覺といふものもなければ

同樣に亦純粹思惟といふものもない。それらは單に抽象の產物で、外界の事實にも內部の意識にも實在しないのである(op. cit. p. 60)。感覺と思惟とは一つの生きた經驗の二つの側面である (op. cit. p. 58)。尤も感覺を有する動物が凡て思惟の能力を有するといふのではない。彼等の感覺的生活の實在の基本たる諸關係は、彼等の意識に對して存在するものではなく、絕對思惟に對して存在するものである。現象を構成する諸關係は、この絕對思惟の中に永遠に存在するので、經驗的意識がその存在を意識すると否とは敢て問ふところでない。思惟することなく單に感ずるだけに止まる間は、吾々に對して現象の世界はまだ存在してゐるとはいはれない。けれども吾々は或る形式の存在を有つてゐる。蓋し吾々の感覺は、吾々の意識に對してはまだ眞實の事實となつてゐないけれども、それらは絕對者の意識中に存在するからである (op. cit. p. 57)。精神の作用は經驗的事物から一定の屬性を抽象し、かくて經驗を不具にすることではない。寧ろ屬性を造り、それ

を相互に關係せしめて對象を構成するのは思惟そのものである。知識は具體から抽象へ、豊かな知覺から空疎な概念へと進むものではなく、その反對にそは普遍から個別に推移するのである。範疇は最終に存せずして發端に存する。そは最後に於て始めて到達すべき眞理でない。吾々は最も簡單な知覺に於てもこれを捕捉するのである。そは極めて普遍的原本的な關係で、それが次第に對象を構成し、これを益々多くの關係によつて規定し、そして遂に豊富なる綜合的關係を有する個性的具體的觀念を得るのである。知識は二つの階段を通つて進む第一は自發的過程で、この場合には吾々は普遍から個別に向つて進み、事物をば無意識的に心的活動の法則に從つて說明するのである。他は反省的過程で、この場合には個々の對象の間の關係を明かに規定しつゝ、具體から抽象に溯つて行くのである。尤も個物間のこれらの關係は經驗から得られたるものでなく、第一の知識階段に於て吾々が無意識的にその中に入れて置いたものである。經驗論者は世界構成に

於けるこの自發的なる心的原理の活動を考へることを忘れてゐるのである。

概念と知覺、假想的事物と實際的事物、一般的抽象概念と個性的具體的經驗との相違をいへば、知覺の場合に於ては、その對象の觀念を構成する關係の理解の外に、この觀念は感ぜられつゝある、又は已に感ぜられたといふ思想が伴ふのである。之に反して純粹概念に於ては、關係はその規定する印象と獨立に、即ちそれらの印象が現前してゐるか否かの事實には獨立に考へられてゐるのである。單一の具體的觀念に於ては、極めて多數の諸關係によつて規定せられたる唯一個の現實的又は可能的印象があるだけである。これに反して比較的簡單にして一般的な關係は多くの關係の何れによつても同樣によく證明される。それだから一の現象の諸條件についての全く妥當的な概念は取りも直さずその實在する現象そのものである。何となれば完全なる概念は必然的にその中に、これらの諸條件の一つとして、その現象は感ぜられうる、又は感ぜられてゐるといふ關係をも含むに相違な

いからである。

對象はその關係によつてのみ存在するが、この關係の確實性はまた思惟の究竟目標たる一切關係の調和的體系を離れて存することが出來ぬ。一切の關係を綜合した大體系は眞理と實在の標識である。或る關係が一切の知られたる又は知られうべき諸關係と論理的調和を保つ時に、始めてその關係は眞にして實存する。これに反して自餘の關係と矛盾する時には誤謬である(op. cit. p. 18 ff.)。現象の客觀的本性の探究の目的は凡て同一である。關係の不變化的秩序、一切を包括する完全なる體系の發見即ちこれである。その體系の統一、即ち自然の統一は凡ての知識の豫想であり、且つ凡ての知識の確實性の基礎である。數學は疑ひもなく比較的確實なる基礎の上に立つものではあるが、さりとてアプリオーリの必然的科學とアポステリオーリの偶然的自然科學とを對立させるのは間違である。實は數學と雖も他の科學と同じく經驗の結果に過ぎぬ。勿論その經驗的と云のは、最初思

惟が無意識的に事物の中に入れて置いた關係を再び發見するといふ意味でいふのである。數學が他の科學に優つてゐるのは、それが自然的事物の存在を規定する所の簡單にして一般的な條件、即ち分量的空間的條件に本くといふ點にある。自然科學はまた必ずしも偶然的のものではない。何となれば、歸納法は反復的經驗よりえられたる比論習慣などによるものでないからである。蓋しこれらは普遍的法則の基礎たるに値せぬ。この場合吾々は已知から未知に移るのではない。かゝる推移は不可解である。類似から類似に移るのでもない。吾々はかゝる類推をなしうる權利をもたぬ。實は同一から同一に移るのである。一の場合に眞なるものが全體の種類に就いて眞なることを肯定する爲めには、實際觀察せられたると否とに論なく、凡ての場合は少くとも歸納せむとする側面や關係に就いては同一であることを知つてをらねばならぬ。

自然的現象の條件は極めて多數で、且つ繰り返へすことがないから、吾々はそ

の中の或る條件を見逃すといふこともありうる。これに反して幾何學の問題は吾々の全く熟知する條件のみにもとづく。それ故數學に於ては無條件な眞理に到達し、自然科學に於てはたゞ條件付きの眞理に到達するのである。自然に關する認識は、益々多くの事實を結合し、益々多くの關係を組織立てることによつて絶えず擴張される。それで比較的簡單なる關係の眞理の根據はそれを包括する更に大なる體系に於て求めねばならぬ。一の學說の誤謬を證する唯一の方法は、その學說の說明しがたきことを示すことである。卽ちこれを他の多くの關係と關係させることの不可能なることを示すことである。自然研究の步を進め行くに從つて自然の一樣性と統一性とは益々明白になつてくるのは事實であるが、實は始めから自然の一樣性と統一性とを假定するでなければ研究を進めることが出來ぬ。自然は相互に制約し規定し合ふ無數の關係を綜合する一個の大體系をなすこと、卽ち自然は全體として絶對思惟に對して意義をもつことを假定せねば何の研究も出來な

いのである(Prolegomena to Ethics. p. 34, p. 62ff.)。吾々の個人的意識は時間の制限に從ふものだから、この全意義を捕捉する能力がない。全く神的精神と同一體となることが出來ぬ。しかし人間の知識は悉くこの意義を假定するもので、この意義の時間に於ける漸次的顯現に外ならぬ。自然は神の思惟が自己を人間の靈に對して現す大書籍である。この神書を繙くのは恰かも文章を讀むのと似てゐる。吾々は一語より他の一語へと讀んで行くが、しかし全文全句が或る意味を有するに相違ないといふ考はこれを讀み始める時已に吾々の心にあるのである。そして吾々がその文章の終りに達するや、この文章の意味は同時的全體として吾々に理解せられる。決して繼起的要素の系列として意識に上り來るのではない(op. cit. p. 85ff.)。かくの如く、心理生理的有機體は經驗的に時間に於て發展するものではあるが、吾々の思惟は普遍的關係を捕捉する作用に於て時間を超越して絶對思惟に參するのである。心の歴史は、吾々をして神と融合せしめる所の、超時間的

意識のこの永遠なる側面の發展ではない。それは單に動物的有機體がこの發展の媒介者となる過程の歴史である。吾々は時間的發展を行ふ經驗意識のために其の永遠なる要素を忘れてはならぬ。この絶對思惟は時間を意識するけれども、それ自身時間的でなく、變化を意識するけれども、それ自身不變化的のものである。(op. cit. p. 80ff.)

三　グリーンの汎論理主義の批評

グリーンの哲學はその科學的研究に對する關係に於て、へーゲルの空なる辯證法とはいたくその趣を異にしてゐる。英國の新へーゲル學派は科學に取つて代はらうとの野心をもたない。その目的は科學の到達しえた斷片的結果、分立的の法則範疇等をば思惟によつて必然的に結合するにある　この點に於てはグリーンの認識論はへーゲルの論理學より大に進んだものともいへよう。けれども彼もやはり汎理主義に捕はれて、生きた具體的實在をば抽象的關係の體系を以て再造する

ことが出來ると考へた。然し直接に且つ具體的に感ぜられた感覺、感情、衝動、意志等の如く到底概念的關係だけで盡すことが出來ぬ心的作用がある。グリーンは、理解作用と感覺作用との間に區別がない。例へば、馬の觀念に感ぜられてゐるといふ關係を加へれば、それで馬の知覺となると論じてゐるが、感情を考へることゝ實際に感ずることは別であつてその間決して混同を許さないのである。

グリーンは無造作に感覺の概念から感覺そのものに移つてゐる。感覺を證明するに要する條件が悉く滿足された場合を考へることも出來ようが、これは直ちに吾々をして實際に感ぜしめるものではない。もしさうであるとすれば、光學の理論を研究すれば盲人もその視覺を獲得することが出來よう。直覺主義者が實在の有する普遍性を說明することが出來ぬやうに、グリーンは世界の歷史に於ける具體的、個性的側面を說明することが出來ぬ。彼れの見地から見れば時間はない、在るものは時間の概念である。變化ならぬ變化の概念である。個體ならぬ個體の概

念である。そして進化は到底說明することが出來ぬ。永遠不動の觀念に立場をとれば時間的に發展しゆく世界の實相は迷妄となるしかない。しかもこの迷妄の可能すらも說明することが出來ぬ。吾々の意識は如何にして永遠なる思惟から派出して時間に自らを投射するに至つたか。絕對が吾々の意識の中にあつて生くるといふならば、この意識の凡ての觀念は眞でないか。グリーンの哲學には誤謬や迷妄を容るゝ餘地がない。誤謬は絕對意識に對して多少獨立的なる自發的活動を個體に容す時始めて可能であるのである。吾々は永遠に完成せる確定的關係の體系としての客觀的實在を考へることが出來ぬ。生命と創造となき意識を考へることが出來ぬ。根本的諸法則の調和と同一性を保ちながらも新らしい關係の添加によつて豐富になり行くことなき思惟、豫見しえざる獨特の性質的發展をなさゞる靈性を考へることが出來ぬ。汎論理主義は一切を永遠的關係の大組織の中に溶解吸收し去らむことを目的とするものだから、意識界に於ける最も潑溂たる具體的側

面を否定するに至るのである。この前提からは、ブラッドレーの哲學が必然の結論てあらねばならぬ。

四　ブラッドレー(Bradley) の歸謬法

ブラッドレー (Principles of Logic, 1883, Appearance and Reality, 1893) の說に從へば、經驗によつて與へられた世界や科學によつて概念的に構成された世界は眞實在の錯誤的現象に外ならぬ。哲學は現象の世界に存する矛盾を指摘して、實在最奥の眞相に到達せねばならぬ。物理學の概念によつて有限なる現象を規定することは出來るけれども、これにて實在の眞相を表はさうとする時は必ず矛盾に陷る。かゝる概念は相對的概念であつて、事物と事物との關係を規定しうるに止まり、その關係項そのものゝ性質に就いては何等敎ふるところがない。それらは有效觀念として、實用的價値を有するけれども、理論的價値をもつものではない (Appearance & Reality, p. 284)。ブラッドレーは先づ矛盾律を實在の最高の標識

と考へ(op. cit. p. 136 ff.)、本體、性質、關係、時間、空間、運動、變化、因果、活動、力等の科學的概念はその中に矛盾を含むが故に實在せぬことを論じてこれらを排斥した。例へば事物とその諸の性質との關係を考へてみよ。この事物の本體はそれらの諸性質中の何れの一つとも同一ではない。然らばこの本體は何か。その有する諸性質を結合する連結物に過ぎぬ。然らば一の性質が或る他の性質に關係するといふのはどういふ意味か。一の性質は他の何れの性質とも同一ではなく又他の性質に對するその關係とも同一でない。かくの如くにして矛盾は益々增加して行く。性質は關係を離れて存在せぬ。しかるに關係そのものは性質的要素の間に存するとしか考へられない。一方では性質は諸關係の結果であるやうに見える。何となれば性質的差異は區別作用を離れて存在しえないからである。けれども關係を分析して見ると結局性質の形式に過ぎぬやうでもある。又一の性質の中に二の要素の區別をしてもそれは無效である。例へば一方の要素は關係に先ち且つ

關係を可能ならしめるもの、他方は關係其ものゝ結果として生ずるものとするならば、吾々は更に同一事物に共屬する二つの要素の間の相互關係を說明せねばならぬ。かくて無窮に進んで極るところがない。相關係する事物と關係とを、同一視することは出來ぬ。しかも關係そのものだけを取つて考へればそは無である(op.cit. p. 20ff.)。空間(op. cit. p. 35ff)、時間 (op. cit. p. 39ff.)、運動 (op. cit. p. 44ff.)、活動(op. cit. p. 62ff.)、因果律 (op. cit. p. 54ff.) 等も亦同樣に矛盾である。何となればこれらの概念を多くの關係や性質の種々の結合に分解する時は、上に述べた困難が發生するからである。故に特殊科學の根本概念は誤まれる見地に基ける單なる現象に過ぎぬ。吾々はこれらの現象を除いて、凡ての現象を完全なる調和的體系の中に包攝する一層高い經驗に到達せねばならぬ。但しこれらの迷妄と雖も多少の實在性はもつてゐるのである。全然眞なる眞理のないやうに、全く誤れる誤謬もない。吾々は眞理に程度の差別をつけうるだけである。誤謬も亦部

分的眞理である。その誤謬とせられるのは一面的にして不完全なるが爲である。それで凡ての現象は或る仕方に於て或る程度までは眞實である。それに適當なる變化修正(Supplementation and arrangement, addition, qualification) を行つてそれらを絶對的體系の中に加へることが出來る (op. cit. p. 192. p. 195)。同樣に凡ての有限的眞理は、凡ての有限的事實と同じく、或る程度までは不眞實で誤謬である。もしも吾々の知識が一の體系をなすならば、各事物の全體に於ける位置やその含む眞僞の割合を規定することも出來ようが、吾々の知識の本性はかゝる體系を不可能にする (op. cit. p. 54)。命題の客語にあたる所の性質 (what)、卽ち理想的意味をば、主語にあたる事實(that)卽ち直接に感ぜられた存在と區別するとき始めて思惟が現はれるのである。誤謬とは相一致せざる性質と事實とを結合することである。調和的全體に於ては各性質はそれぞれ適當の事實を見出し、隨つて凡ての誤謬は消滅する。理想は存在と、睿知的の者は與へられた者と一致する。然し

これは吾々の有限なる意識には不可能である。吾々の意識は時間中に發展し、觀念と事實との分離から發生した現象の世界にその存在を托するものだからである。併し現象界の矛盾を出來るだけ除去し、吾々の思想を益々調和的に益々完全にするやうに努めることによつて、漸次その理想の狀態に接近することが出來る（op. cit. p. 364ff.）。認識の目指す理想は觀念と事實との再統一である。然るに判斷作用には主と客が不可缺の要素であり、隨つて認識は兩者の區別によつて可能なものであるが故に、而して他方に於て認識の發展完成はこの區別を除外するにあるが故に、この理想に達せんとする認識の努力はその中に矛盾を藏するものである。事實と理想的意味との間のこの區別ある以上は、完全に又明瞭に眞理を理解することが出來ぬ。この相違が消滅する時は眞理は消失し、知識の代りに絕對者の眞實の生活がそこに現はれる（op. cit. pp. 163ff., 361, 545ff.）。で、眞理や認識は、觀念と事實との區別を含む凡ての他の事物と同樣に錯誤的現象である。そは遂に理

知の限界を飛び越えて一種の直觀及び普遍的生命に融會せんことを求める。かゝる生命は抽象觀念を以て捕捉しがたき直接の具體的經驗であつて、凡ての要素、―感覺、情緒、思惟、意志―が一の大なる感情に融合したる狀態である (op. cit. p. 227)。有限的存在は完全なる絕對の生命に這入ることは出來ぬ。その構造を特別に經驗することが出來ぬ。たゞ人間の意識は、主客未分の原始的の渾然たる感情に溯ることによりて、この絕對境地に關する或る觀念を作ることだけは出來よう。この直觀は感情の如き直接性を有するけれども、感情の有するやうな制限を受けることがない、凡ての區別關係を絕し、そしてそれらを凡て高い統一に攝するところの生きた直觀である(op. cit. p. 242)。こは一種の精神的又は靈的經驗 (sentient experience)(op. cit. 144)である。何となればこの心の外に立つ實在はなく、一の事實の眞理はその靈性に比例するからである (op. cit. p. 551)。けれども意識的經驗の如何なる形式も一面的のものであるから、吾々はそれに關する抽象的概念で

滿足せねばならぬ。

五　ブラッドレーの辯證法の批評

かくの如く汎論理主義の辯證法は神祕的直觀主義に到達して自己の立場を否定するやうな結果に陷つた。ベルクソンの直觀主義と違ふところはその靜的にして思辨的な點にある。これはヘラクリタスの萬法流轉に對してエレア學派の不動不易なる唯一實在の概念を擇るものである。これ蓋し内容なき洞ろな辯證法の避けがたき結果に外ならぬ。かくてそこに殘るものは、たゞ生命もなく運動もなき空なる原理だけである。かゝる原理は吾々の思惟の論理的調和すらも有たない。何となれば吾々の思惟は變化流動の中に確定不動を求めるためにのみ必要なものであるからである。この變化流動の環境と離れては、思惟作用は停止して無に歸する外はない。同一法の價値ある所以は、雜多に適用せられ、雜多の中に發展せられるからである。かゝる内容を奪ひ去ればそは全く考へ得ざるものと化する。單

なる常恒的同一に過ぎぬやうな絶對の實在は吾々の思惟を超越する存在である。よしんばかゝる絶對を考へることが假りに出來るとしたところが、それから雜多といふ迷妄の生起し來る理由は遂に不可解である。

よし變化は迷妄であると論じても何の甲斐があらう。吾々は實際心理的に經驗するこの迷妄の緣起を更に說明せねばならぬ。事物の法則が完全なる同一性であるならば、吾々はそれから雜多なる變化的意識現象の發生し得る所以を解することが出來ぬ。ブラッドレーは有限的意識の變化すらも、それが事實と觀念との分離を假定する限りは迷妄であると論ずるであらうが、如何なる權威を以て然か論斷することが出來るか。矛盾律は判斷に關してのみその價値を有するものである。だからそは相異る主客の兩概念を含む。然るにブラッドレーによれば概念の間の區別を立てる判斷なるものは、吾々の有限的見地によつて生ずる現象に過ぎぬのであるから、矛盾律は現象界の一法則たるに止まることゝなる。然らば如何にして

そは絶對的實在の標識たるを得るか。その誤謬にあらざることを保證しうるか。ヘーゲルのやうに矛盾をば觀念の中心と見、それから發展が生ずると考へるのが却て至當ではあるまいか。ブラッドレーの如く有限的思惟を現象と看做す以上は矛盾律を絶對的標識とすることは不可能である。もしこれに反して論理的原理をば實在の絶對的標識と立てるならば、吾々は同時に有限的思惟、判斷、人間理性の價値を暗に肯定してゐるのである。よしまたこれらの論理的原理の價値を認めるとも、それからして必然的に、運動や變化は迷妄であると結論することが出來るであらうか。吾々の直觀に現はれる雜多變化はそれ自身矛盾的のものではない。矛盾は一面的な概念相互の間にのみ存するのである。直觀的に經驗する運動を抽象的要素に分つて考へることも出來よう。けれどもこの抽象的要素は研究の便宜上吾々の行つた一面的部分的觀察であつて、實際的區分そのものに一致するものでないことを忘れてはならぬ。それて變化の中から恒久的一樣的要素を抽象すれ

ば、物體を不變化的といふことも出來よう。もしまた他の見地から變化的要素のみを考察すればその正反對の結論にも達しえよう。しかしこの反對は吾々の部分的考察の結果であることは何人にも明かである。變化は決して人間理知の原理に矛盾するものでない。抽象的概念を以て生成發展する豐かなる經驗內容を悉く盡すことは不可能であるけれども、それがために變化的具體的經驗が非論理的だといふことは出來ぬ。抽象的概念の代りに具體的經驗そのものを以てすれば矛盾は立所に消失する。ブラッドレーの指摘する他の矛盾もこれと同樣に、必ずしも矛盾てはない。判斷作用の如きも、單に思惟の產物ではなく、直觀的事實からえられた要素の間に關係を設定する作用とこれを解すれば矛盾に陷らずに濟むのである。ブラッドレーの例を取れば(Appearance & Reality p. 20)、砂糖の白さと甘さとの間の關係には彼の主張する如き矛盾はない。何となれば二者は吾々の造つた關係によつてのみ存在するものではなく、直觀に於ても亦存在するからである。そして

その間の關係は勿論二者の何れとも同一ではないが、吾々は主觀の統一によつてこの關係を可能にすることが出來る。關係をば主觀より切り離して事物として考へるところから矛盾が生ずるのである。同樣に原因、作用、力等の概念中に含まれたる關係の可能も認識論的主觀の連續といふことで說明が出來る。だからこれを主觀から離して考へれば矛盾に陷るのは固より當然である。必ずしも思惟が空なる現象であるのでもなく、變化や時間や空間等が矛盾であるのでもない。たゞ論理的概念を以ては具體的經驗の全部をあらはすことが出來ぬといふまでである。

六　マックタッガルト(McTaggart)　**ヘーゲル主義の神秘化**

一切を永遠的關係の體系に融合して主知主義の不可知論を免れんとしたグリーンの哲學も遂に失敗に終り、それがブラッドレーに於ては一種の懷疑說一種の直觀主義に墮した。マックタッガルトに至つてこのヘーゲル主義の神秘的墮落は一層甚だしく、彼は最早や辯證法的過程をば絕對の生命とは考へず、個別的諸精神ような

る永遠に完全なる體系を再構成する主觀的手段に過ぎずと考へ、時間的に發展する實在の抽象的現象を棄てることによつてこれら精神の調和的綜合から絶對が生ずると考へた。

この實在の究竟の綜合は熟慮的思惟を以てしては到達せられない。かゝる思惟は完全と不完全、時間的と永遠的、自我と非我、直接的經驗と間接的合理的認識とを調和することが出來ぬ。たゞ愛に於ては他の事物はその隔てを撤して自我の姿をとつて吾々にあらはれる。實に愛こそはかゝる究竟的綜合に外ならぬ(Studies in Hegelian Cosmology, 1901, pp. 270—292, Studies in Hegelian Dialectic, 1896, pp. 214—276)。かくて新ヘーゲル主義は情操を理性の上に位せしめ、現今の哲學の傾向と同一の目標を指し、理知の値打を引き下げて、實在洞察の更に直接なる手段を他に求めてゐる。憧がれる靈魂の向上を窒息せしめる不可知論にあきたらざる種々の思想は今や反主知主義的一大思潮となつて流れつゝあるのである。

第五章　偶然論及び直觀主義

(THE DOCTRINE OF CONTINGENCY AND INTUITIONISM)

一　藝術的道德的宇宙觀　セクレタン(Secrétan)及びラヴェーッソン(Ravaisson)

現代の佛蘭西哲學は二大思潮合流の結果である。其の一つはカントの實踐理性優先說に本き理知に對して情意の權利を主張する自由の哲學で、他の一つはマッハを急先鋒とする科學の批評的考察である。セクレタン、ラヴェーッソンの自由の哲學からは美的宇宙觀道德的宇宙觀をとり、新らしい科學批評の哲學からは必然的法則に對する反論を借り來つて、理知と自由意志との背反を除かうと努めてゐるのが現代佛蘭西哲學の特色である。そはセクレタンのやうに、世界の本質を自由膨脹の作用、愛と慈悲との作用と見る。それだから哲學の眞の方法はラヴェーッソンのいふやうに、藝術的インスピレーションや宗教的情操であつて、科學的分析では

なり(Revue de métaphysique et de morale, 1893, vol. I. pp. 20—22)。吾々をして自我の活動的本質を捕捉せしめ、確實なる情の眞證を與ふる直觀である。佛蘭西哲學の新思想が絕對の啓示を求める方法と考へたこの直觀は、カントの善意志でもなければ、フィヒテの主張する道德的自我の自由肯定でもない。むしろ創造と藝術的觀照に獨有なる自由膨脹と自己拋棄である。ラヴェーッソンのいつたやうに「美、殊に最も神的にして完全なる形式の美こそ世界の祕密を含むものである」。(La philosophie en France dans le 19e siécle, p. 322)。宇宙の過程は科學の假定するやうに貧寒なる數學的公式で表はせる必然永遠なる運動の機制ではない。むしろそは驚嘆に値する大藝術的作物の不斷の創造、無機體の粗笨な輪廓から段々精神的生活の高尙なる形式に仕上げられて行く過程である。宇宙進化の意義は自然的存在の既に到達しえた低い意義に存するのではなく、一層高き向上と理想とに存するのである。眞の實在はカントが純粹理性批判に於て論じた現象の必然性で

はなく、彼が判斷力批判に於て說いた美と自由との光によつて照されたる世界である。

二　エミール・ブートルー(Emile Boutroux)　自然法則の偶然性

この藝術的道德的宇宙觀はブートルーの哲學の基調である。そして他方の科學批評の思想傾向も彼によつて始めてこれに結合されてゐる。彼に從へば、事物の最高の原理は、神を目標とする向上精進の自發的活動を支配する道德的並びに藝術的諸法則である。自然法は其れ自身に於ては決して絕對的のものでも永遠的のものでもなく、單に一時的のものに過ぎぬ。そは、暫く向上の步をやすめて已に實現されたところのものを以て滿足する生物の作つた習慣である (De la contingence des lois de la nature, 1899, 2nd ed, p. 170)。善と美とが完全なる勝利を占める曉には、かゝる人爲的の形式は消滅し、この必然的法則の代りに完全をえんとする意志の自發的努力が現れてくる。吾々は事物の深奧の相をば理知の空

虚不動の形式に於て知ることは出來ぬ。想像の具體的作用、意志の自發的活動に於て始めてこれを捕へることが出來る。事物を恒常不變の抽象的公式の中に盛らうとすれば事物の最も實在的な要素―性質的多樣―は吾々の把握を逸する。だから科學は吾々と實在の本性との間の距離を小さくするよりは、寧ろ更に大きくするものといはねばならぬ。然らば如何にして又如何なれば、吾々は科學を構成するに至つたのであらうか。ブートルーは、科學の努力は要するに事物を思惟の同一法に適合せしめ、事物をして吾々の意志に服從せしめんとする企圖であると見てゐる(De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines, 1901, 2nd ed. p. 143)。吾々はこの順應の作用の開始を既に論理學そのものの中に發見する。概念、判斷、三段論式等は單なる論理的諸原理以上のもの、即ち一に含まれたる多、顯在と潛在との關係を含んでをる。故にそれらは嚴密にアプリオーリのものではない。さればとてまたアポステリオーリのものでもない。人間の心中には純粹

論理學の諸法則が具はつてゐるが、心にあらはれ來る諸の事物は必ずしも嚴密にこれらの原理に一致しない。そこで吾々の心は論理學をば事物に順應させることを試み、かくて實在の理解捕捉を容易ならしめる多くの手續やら記號やらを造り出す(op. cit. pp. 15—16)。純粹論理學の諸法則は必然的であつて、勿論客觀的妥當性を有する。故にそはその適用せられる具體的事物の本性を規定することは出來ぬといふ缺點も亦そこに伴ふ。また三段論式は精神の產物であるからそれ自身客觀的妥當性に對する保證を與へない。けれども實際に吾々の推論が成功するといふ事實は人間の理知と事物の本性との間に或る關係の存するとの證據となる。事物の奧底には、人間の理知そのものではなくとも、それに似た或るものが存在せねばならぬ。それ故推理作用は自然に適用して然るべき說明の一方法である。事物は秩序、分類、種の關係、法則等へ向ふ傾向を示す。併し吾々自身の內には理知の外に更に種々の自然的活動があるのだから、吾々は自然も活動及び自發性の原

理を有すると考へて然るべきであらう(op. cit. p. 20)。理知はこの活動の規則である。が如何なる範圍までこの規則がその活動中に實現されてゐるかを定めることが出來ぬ。たゞ特殊的諸法則の認識によつて論理的必然性の自然に於て行はれてゐる程度を幾分知ることが出來るだけである。

抽象的な科學から段々に一層具體的な科學へ進み、事實の規定を重ねて行くに隨て、吾々は論理的正確を益々遠かることになる。論理的正確に於て最も優れた數學的法則ですらも、ライプニッツの考へたやうには純論理的關係から演繹しうるものではない。論理學は先づ多くの要素からなる全體、即ち一の概念を假定して、その內容を分析して行く。その反對に數學の本質は綜合にある。數學は部分と部分との間の關係を創造して全體を構成する。即ちそは思惟の捕捉しえざる新要素を導入してくる。何となればそは、この全體の有する諸關係を構成し、直觀によつて同一的のものを分化せしめ、その概括作用に於ては完全歸納法を用ゐるものだ

からである。數學的法則は直接に精神の本性から導かれたものでなく、從つてアプリオーリのものではないとしても、これをアポステリオーリの形式といふことは出來ない。何となればその法則は經驗的ならざる全く理想的な事物をあらはすところの極限に關係するものだからである。數學は事物に對する思惟の有意的順應である。性質的雜多を排除することを可能ならしめる一の形式、實在の理解を助けるために當てはむべき鑄型である。かく有益なる理解の道具ではあるが、實在論の如くこれを客觀的のもと考へてはならぬ。これを客觀的のものと考へると實無限數の不合理に陷る恐れがある。また觀念論は、數學的法則は、現象世界の不可欠的基礎であるから實在すると說く。けれども數學的法則は一方に於ては完全に理解されうるものでないと共に、他方に於ては必ずしも唯一の可能な法則でもない。吾々が他のものを差し措いて、數學的法則を選む所以は、數學的法則は外的現象をばより簡單により便宜に說明してくれるからである(op. cit. p. 26)。成る程數學

が實在に適用しうることは事實に相違ないが、それがどの範圍まで適用し得るものであるかを吾々はアプリオーリに知ることは出來ない。數學的法則と自然的法則との間に或る調和があるであらうが、この類似の及ぶ程度は經驗によらずに知る術もない。力學の法則は最も數學的關係に類似する實在の法則であるが、已に力學には力といふ要素が這入つて來てゐる。これは純數學的關係に還元しえない新要素である。何となればそは物理的因果の概念を含んでゐるからである。カントなどは因果律の概念は吾々の心的構造に起源をもつもので、現象をば意識に於て統一するに必要なる條件として、アプリオーリにして必然的なものでなければならぬといふ。固よりこの統一の必要の存することはいふまでもないことである。が、この必要が最大の必要で、全知的生活の原動力であるといふわけにはゆかぬ。また範疇は事物の間に單なる外的關係を立てるに止まり、これを建物の石材を結合するやうに全く人爲的の方法で結合するだけであるから、完全なる統一の目的

をも達することが出來ない。これに反して吾々は事物を知らうとすれば、それらの間の關係、自然的親和、自然ながらの統一を捕捉せねばならぬ(op. cit. p. 35)。

然し力學の法則は經驗の結果ではない。力學でいふやうな直線的等速運動とか靜止狀態の持續とかいふことは、吾々の經驗しうる限りでない。連續とか孤立せる關係とか法則の恒常性などいふことも經驗の事實でなくて思想の產物である。けれども力學的法則は單なる吾々の精神の勝手な擬設ではない。自然の事物を記號を以て言表するためには、是非事物に歸せねばならぬ性質である。のみならず或る種の自然現象はこの要求を是認するやうに見える。それで力學的法則の觀念は科學の指導原理となつてゐる(op. cit. p. 38)。然しながら力學的法則は決してそれ自身客觀的實在と考へることは出來ぬ。さればとてこれを普通の觀念論の考へるやうに精神の投影と考へるのもよくない。何となればそは精神と全然切離すことが出來ぬまでも、精神とは違ふ或る者の存在を證するものだからである。事物は

たしかに力學的法則の發見を促すやうな諸性質を備へてゐて、意識生活の現象と大に類似してゐる點がある。ことに習慣的活動にあらはれる現象と似てゐる。習慣的活動は始めは思想の活動によつて產出されたものではあるが、後にはそれと分離して獨立に活動する。例へば言語の接續の如きは一々思想の規定をうけない。意識の諸狀態は自然現象に於けるやうな惰性や力を以て相互に作用し合ふ。吾々は人爲的抽象によつて原子や物理的力の世界を精神と獨立に考へるけれども、實は原子や力學的因果をば之を考へる精神から離して理解することが出來ぬのみならず、力學的運動をば具體的な物的及び有機的現象と離して考へることも不可能である。力學的諸法則は他の諸法則の原因であるか將た結果であるかを斷言しうるものはあるまい (op. cit. p. 49)。力學的法則に於ける數學的要素は嚴密にこれを實在にあてはめる譯には行かぬ。物的現象は凡てこれを抽象的力學に盡すことが出來ぬ。力學に於ては運動は凡て可逆的であるが、具體的現象に於ては決して可逆

的のものでない。摩擦の如きその一例である。理論的には振子の運動は永久に止むときが無い筈であるが實際は空氣の摩擦のためにやがて止むのである。かくの如く勢力墮落の原理は可逆運動の說と正反對に立つものである。凡ての物理學的法則は抽象作用の結果であつて、完全に具體的事實をいひあらはすものではない。研究の都合上或る諸要素を獨立的のものと考へはするけれども、實際他と獨立のものゝありえよう筈がない。動物界の種のやうに、物理的法則そのものも亦進化の產物でなからうか。隨つて偶然的一時的のものではなからうか (op. cit. p. 60)。物理學から化學に至れば偶然性の度は更に大きい。何となれば化學は性質を異にする多くの元素の存在を許すからである。化學上の原子說の利益は勿論疑ふべきではないけれども、それは事物の形而上學的性質を敎へるものではない。原子は分類の單位として確かに有益だが、吾々は比喩と實在とを混同してはならぬ (op. cit. p. 68)。たゞ吾々が普遍的機械論を信じようとする唯一の理由は明晰なる概念

を眞理と考へ、またかゝる明晰なる觀念は實在を表はすと考へる吾々の傾向にある(op. cit. p. 81)。有機體の特性や意識過程の特質や社會生活の形式等を數學や物理學の言葉で表はさうとする企圖は失敗を免れぬ。何となれば物理學では性質的要素を度外視してゐるが、この性質的要素はこれらの現象に於ては顯著なる要素であり、自發的作用は機械的作用の上に位するからである。かくの如く實在の全部を數學的要素に還元することが出來ぬ。論理的原理に還元することは尙ほ更ら出來ぬ。純粹理性の高嶺から生きた具體的實在に下降し來るに從つて、益々實在の一切を知的圖式の中に包括せんとする企ての無謀なることが明かになる。法則の必然性の嚴密に行はれるのは論理的原理に於てだけである。其範圍を一歩出れば自由と偶然との世界である。故に事物を思惟の論理的必然を以て律しようとしても完全なる成功を收めることが出來ない。隨つてかゝる努力の產物なる科學は決して客觀的價値を有するものではない。そは一方に於ては論理的普遍性の要

求を完全に滿足せしめることが出來ぬと共に、事物に於て最も實在的な性質的側面、不斷の變化創造を捕捉することが出來ないのである。

三　偶然論の批評

ブートルーの哲學は一切の實在を數學的公式に當てはめ、その取り扱ひに從はぬものを妄想と看做さんとする數學的精神に對する當然の反動である。思惟によつて知られる一般的恒常的關係と同じく、感覺によつて感ぜられる音や色の世界も亦實在の側面に相違ない。宇宙の生命の各瞬間は新らしき啓示である。ラプラースの如く、一の與へられた瞬間の一切の機械的關係を知悉すればそれで世界の未來の全體が豫見されると考へるのは誤りである。科學によつて現象の一般的特性は知ることが出來ようが、その具體的歷史を豫知することが出來ぬ。創造進化は新しいものが發生するが故にこそ可能であり、この新しいものは、新なるが故に豫見をゆるさないものである。けれども各現象は新らしい要素と共に必ず常

に、反復し隨つてまた豫見せられうる要素をも含んで居ることは否定しえざる事實である。ブートルー自身も、科學は事物の合理性への傾向を豫想するものなることを認めざるを得なかつた。尤も彼はこの傾向をば、自然に反復を強ふる頑固なる習慣に過ぎぬと解釋してゐるが、習慣は反復を假定するものであるから、習慣によつて反復そのものを説明することは出來ぬ。常に新しい創造を營む世界に於て習慣を云々するは無意義である。又凡ての事物の理想は同一であるといふにしても、それは同一作用の反復を説明するに足らぬ。先づ以てそれらの作用の有する一種の均質性や恒常性を始めに假定せねばならぬ。習慣には同一作用の反復といふことが必要條件である。そしてこの反復はまた先行狀態の永續を必要とする。のみならずそれは更に因果律をも假定する。何となれば、これらの狀態が永續してもそれが同一の作用を惹き起さないならば、習慣の形成されることがないからである。ブートルーにして科學の成功を説明せんとせば、結局思惟の法則に一

致する普遍的性質の實存を許さねばならぬ。

四　ミラウ(Milhaud)　論理的確實性の限界

ミラウの考へに從へば、吾々は實在の領域に於ては凡ての確實性を斷念せねばならぬ(Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, 1894, p. 233)。何となれば確實性の認識は理想的條件（近づくとが出來ても遂に到達するとの出來ぬ）の實在を俟つて始めて得られるものだからである。この理想的條件が益々滿足されかくて矛盾律の使用を是認し行けば、それによつて生ずる知識は益々主觀的になる、即ち益々主觀に相對的となつて、事物への關係が益々稀薄になる。例へば數學に於て、吾々は感覺的性質を除いた理想的要素の概念を造り、かくて確實性をうればうるほど益々客觀性を失ふことになる。概念は事物の一定の諸性質を綜合するとが出來るが、實在の全內容を盡すことが出來ぬといふ事實から考へて見ても、論理的確實性の主觀的なることが明白であらう。かくの如く概念は常に必然

的に不完全であるとするならば、概念に適用せられる矛盾律は實在の標識でありえない。吾々の概念が不完全であるが爲めに、事物と與へられた性質とが一致しがたきこともある。黑白斑色の鵠の場合の如き是である(op. cit. p. 19)。矛盾律は二と二との和は四なりといふやうな場合に於てすらも客觀的實在の標識となすには足らない。二と二との和が四でないやうな世界を考へることは、必ずしも不可能でないのである。ミラウはミルよりも一歩を進めて論じていふ。矛盾律の標準は甲と非甲との場合にも當てはまらない。何となれば甲と非甲との兩屬性は吾々の經驗した感覺又は感覺の集合である。吾々は二者の結合が不可能であることを先驗的に決定することが出來ぬと。しかしこの議論に於て彼は反對と矛盾とを混同したものといはねばならぬ。甲の否定は經驗的に存在する積極的性質ではない。それはある性質がある概念と一致せぬことを言表するものに過ぎぬ。尤もミラウはいふ。非甲を定義するに、甲の存在するときは存在せぬといふ性質を以てするならば、

矛盾律は同語反復に歸すると。がさうではない。吾々は甲を排斥する性質として非甲を定義せず、或る概念中に甲の存在せぬことゝこれを定義する。そして矛盾律は、甲が或る一定の概念と一致せぬと考へられる場合には、甲はその概念の諸特性中にあると考ふることゝの不可能なることを意味するのである。ミラウはブートルーと同じく、思惟は無内容の不生産的な諸同一の肯定以上に進むとが出來ぬ、もしそれ以上に進めばその確實性と普遍性とが失はれると論じてゐる。けれども實際は思惟の活動は綜合的のもので、新らしい概念や關係を生み出す力のあるものである。思惟の具體的活動を離れては同一律も全く無意義なる空語に過ぎぬ。同一とは概念と概念との間にのみ確立せらるべき關係でないか。同一性の肯定は一の判斷作用でないか。雜多は同一から演出することが出來ぬが、雜多を離れて同一は存在しうるか。思惟の活動は常に多の中の一を求める。カントのいふ先驗綜合の意義はこゝにあるので、この思惟の綜合作用によつて、不生産的確實性と不

確實なる生產性との間のディレンマを免るゝことが出來よう。ミラウやブートルーのやうに思惟の確實性をば單にA=Aなる形式にのみ限るのは、確實性を全然否定するに等しい。何となれば如何に簡單なる判斷でも必ず名辭の相違を含むものだからである。彼等の立場からは、論理的確實性は實際に存在せざる純然たる擬設であるといふべきではないか。A=Aのみに確實性を限るは寧ろ不徹底である。ブートルーは論理的必然性の價値を敢て否定し去らうとはせず、たゞそれをば可成的に經驗界から分離して、偶然論を立てようと力めた。けれども不斷創造の世界に忽ちにして同一性を要求する思惟が如何にして生れて來るか。この論理的傾向は正當なものであらうか。又は吾々の心の造つた習慣、一種の惰性、創造的活動の停止後退であらうか。ブートルーは敢て論理的思惟の價値を絕對的に否定せず、合理性への自然的傾向といふ形式で主知論に一步を讓つてゐるところがある。

反主知主義的傾向はベルクソンの哲學に於てその絶頂に達した。この反動も若しそれが個性的具體的實在の價値を肯定力說し、生命なき空疎なる抽象的公式で一切を盡して了はうとする哲學說に反旗を翻へすだけに止まつたならば、隨分有益なものであつたらう。けれども彼は一の極端に對せしめるに他の極端を以てした。主知主義は自然と意識とを死んだ骸骨に化し去つたが、ベルクソンの神祕的哲學はその反對に宇宙を定まれる方向なき不斷の流動の中に融解し、その不斷更新の力をば、ショーペンハウエルの意志に似たる不可思議なる非合理的な自然の衝動躍進に本けてゐる。ベルクソンの主張する新らしい認識方法はこの流れに漂ひ、出來る限り合理的思想を排斥し、空間的時間的に明確なる秩序と輪廓を以て存在する事物の誤れる考へ方を撤回するにある。プロチナスの神は生命なき抽象的統一であつて、それと融合する心は凡ての運動を失つた。ベルクソンの神は創造して暫くも止まず、絕えずその面目を新にする神であつて、これと融會

するに及んで吾々は再び進化創造の力を得ることが出來る。確定不動の純知的形式は、物質的世界の方面に吾々の心を轉向せしむるものである（L'Évolution créatrice, 1907, p. 270）。何故それらの形式は心の方向を轉ぜしめるか。何故意識は新と未來に向つて突き進むことをせず、突如として過去を振りかへり、その流動性を固化させるのであらうか。これベルクソン哲學の難問である。彼は如何にこれを詩のヴェールを以て包まうとしても吾々の見のがすべからざる問題である。そは果して彼れのいふが如く行動の爲めであらうか。しかし要求とか實際的必要とかいふものは、活動的主體と異る個人や事物の世界、言ひ換へれば既に色々の區切りのある經驗界に於て始めて意味がある。物質的秩序の外にあつては行動の必要といふもそは畢竟無意義である。心の逆轉、實際的世界の構成は不必要である。意識の不斷の創造こそ、自由の最高なる肯定ではないか。何故そはその活動で滿足しないのであるか。蓋し理知と物質との本源を實際的必要に求めるのは循

環論證である。何となればその實際的必要といふものも亦理知と物質とを離れて存在しえないからである。

ベルクソンはいふ。知的作用は根本的のものでなく、實際的作用から派生した第二次的の作用である。それは要するに生活狀態に對する意識の順應に外ならない。それだから理知は死んだ動かない對象の間にあつて、吾々の行動の支點、吾々の活動の道具の間にあつては得意に立ち振舞ふことが出來るが、生命や進化的運動の眞相を捕捉するには適しない(op. cit. p. 216ff.)。統一、雜多、機械的因果、可知的有極性等の思惟の範疇は一つも正確に生命の現象に當てはまらない。知的公式は死んだ事物から生きた有機體に移ると同時に妥當性を失つて了ふ。然らば生命の本質は不可知的であるか。寧ろ物質に對して適用すべき思惟の習慣的形式をば生命に適用しようとするから矛盾撞着が起るのではなるまいか。生命は吾々の認識能力を全然超越するものではない。何となれば、概念的論理的思想だけが

知識の唯一の形式でないからである。生成發展する生命の眞相を捉へるには別にその方法がある。これ即ち直觀に外ならぬ。理知は事物をば反復の方面から見るだけである。そは宇宙進化の繼續的瞬間に於ける全く獨得なる不可逆的要素を捉へることが出來ぬ。機械的說明は、吾々が人爲的に宇宙の連續的流動から切り離した體系內では成程適用がきくけれども、宇宙全體は機械的に說明が出來るものでない。もし出來るならば時間は無用の長物となり、非實在となるであらう。機械的說明の特色は、過去と未來とを現在の言葉で計量することが出來ると主張し、隨つて凡ての事物が旣に與へられてあると主張する所にある。この假定に從へば、若し十分精密周到なる計算をなしうる超人間的容知を假定するならば、一切の未來はその一眸の中に收められるであらう。そして事物が持續するとか進化するとかいふのは、凡てを一時に知ることの出來ぬ微力なる精神の誤れる觀察であらう。かくの如くにして常に新らしい多樣なる時間と、事物を取り扱ふ便宜上の方

便として案出されたる數學的空間との間に混同を來すやうになる。生きた性質的世界は分量の抽象的圖式によつて換へられて了ふ。けれども眞に實在の創造的本質を捕捉しようと思ふならば、實際生活の必要に應じて造られた人爲的形式を一擲して、純粹持續の流に身を投じ、自我の最深層に於て生きねばならぬ。物理學でいふ時間は眞箇の持續ではない。不斷創造の過程ではない。數學的空間の比論によつて考へられた等質的圖式に過ぎぬ。そは流れる意識の生命をば固化して相互に外的な等質的瞬間に分ち、反復的狀態の必然的機制に化して了ふのである。吾々はかゝる等質的持續の外に互に相透徹融通する異質的瞬間よりなる持續のあることを心理的分析によつて知ることが出來る。數的雜多の底には質的雜多が在る。皮想的符號的自我の下には相貫徹滲透して有機的關係をなす繼起的要素よりなる自我がある(Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889, p. 96ff.)。符號的自我が社會生活に便宜なところから、吾々はやゝもすれば深い自我を見失ふ。そして

吾々の印象を固化して言葉に言ひ表はさうとする傾向を生ずる。輪廓の明かなる言語は吾々の印象中の固定的共通的非人格的要素を表はしうるかもしれぬが、個人的意識の美妙な暫有的な印象を記錄することが出來ぬ。もしかゝる實際生活の便宜的方便を排斥し去る時は凡ての刹那は豫見すべからざる具體的な姿を取つて現はれてくるであらう。必然の鐵鎖は破壞され意識は常に新らしい性質の創造を營むやうになるであらう。科學は行動の必要上から生じたものであるから、絕えず變化しつゝ自發的創造を行ふ實在の眞相に達することが出來ぬ。時間や運動の本質たる異質的要素を豫め排除して始めて科學的に時間や運動を取り扱ふことが出來るからである。實在を捕へるには、理知を後に振り棄てゝ逆に直觀の本源に步をかへさねばならぬ。ベルクソンはこれを知識論の仕事と見てゐるが、これは中々容易のことではない。これは純粹理知の能力以上である。思惟の種々の範疇を注意して分析したゞけでは足らぬ。それらを創造せねばならぬ。吾々は空間性の方へ

の精神の退歩墮落の跡を辿るに特別の努力をせねばならぬ。意識の頂點に身を置いて、そこから漸次に降つて來ると、吾々の自我が活動的個性的意志の方には向はずに、倶存的な惰性的記憶心像に擴がつて行くのを感ずる。かくの如くにしてこの空間性へ降つて行く運動の原理を捕捉することが出來よう。この傾向は知覺に於て繼續せられ、物理學者の幾何學的空間によつて完成される。然し哲學者の職能は科學者のそれとは異る。もし哲學者にして物理學者の進む方向を繼續することに努力するならば、そは自己の目的を誤つたものである。彼は寧ろ科學者が降つた丘を逆に登つて行かねばならぬ。この新見地から見れば、物理學者や幾何學者が積極的と看做す事物は凡て眞の積極性の沮止又は反對となり、其の積極は心理學的に定義せらるべきことが明かになるであらう (op. cit. p. 227ff.)。哲學者がこの見地から事物を眺めることを欲しないのは、理知の論理的作用を精神の積極的活動と誤想してゐるのに原因する。然し新しい創造、前提からの推演をゆるさない

やうな結論への前進をば精神性と解するならば、必然的關係を有する表象の如きは精神性の反對の方向に動いて居るものといはねばならぬ。物理世界の特殊的諸法則の如きはこの消極的方向から導來されたものである。それらの諸法則を個々別々に考へれば、一つも客觀性を有つものがない。それらは、特定の見地から便宜的手段で事物を取り扱ふ科學者の作爲したものである。尤も物質の中には數學的秩序に近い秩序が內在してゐる。何となれば元來物質なるものは非延長から延長に自由から必然に至る弛緩であるとするならば、それは幾何學の足跡を追ふものであるからである。物質は本來純等質的空間と全く一致するものではないにしても同一運動から分れ出でたものだからである。物質が全くその目標に到達することがなく、數學的法則で全然盡すことが出來ぬのは、單にそが全然持續を拋棄して純空間に變ずることが出來ないがためである(op. cit. p. 237)。吾々は物理的法則の數學的方式、從つて科學的認識の人爲的なることを力說して止まないもので

ある。計量の單位は習慣的便宜的なものに過ぎぬ。自然の意向とは一致せぬ。計量測定は二つの事物を取つて一定回數だけ實際又は想念的に重ね合はすることを意味する。これ全く人間のすることであつて、自然そのものは決して測定し計算することはない。然るに事實上物理學がこの方法で、相當の成功を收めてゐるのはどういふ譯であるか。物質性を構成する運動が等質的空間に歸趨し、吾々に數へることと測ることとを數へる運動と同一のものであると考へる時、始めてその說明が發見される。理知性と物質性とは、同じ樣にして出來た同性質のものである。もし數學的秩序が何か積極的なものであり、諸法則が物質に內在すると考へる時は、科學の齎した成功は不可思議となつて了ふだらう。如何なる好運によつて吾々は自然の有する計算測定の單位を發見し、自然の選擇するその同じ諸變數を選擇してその相互的變化を規定することが出來るか。しかしその反對に物質が吾々の圖式に這入るに必要なる性質をもたなかつたならば、矢張り科學の成功

は不可能となる。そこで唯一つの信ずべき次の假定が殘る。即ち、數學的秩序は決して積極的なものではない。進化的運動が阻碍された時自然的に傾向する形式である。そして物質性も亦かゝる運動の阻碍に外ならぬ。から考へると、科學は偶然のもので、任意に選擇された變數に相對的であり、問題の提出される秩序にも相對的であるが、それにも拘はらず、それが成功する所以を解することが出來るであらう。即ち數學は自然を基礎とせず、唯物質の向ふ目標である。

六 ベルクソン哲學の根本的誤謬

彼れの思想の根本的誤謬は知的作用を派生的のものと見たことである。彼はこの考をもとゝして、意識の實際的態度から理知を導來しようと試みてゐる。そしてこの實際的態度をば想像的創造的作用と混同してゐる。彼れの直觀といふのは吾々の心の藝術的態度に外ならぬ。彼はこの態度に於て自由創造的自發性及無限膨脹を經驗し、これを實在の眞相とした。それで藝術を絕對の發現と見る點で

はシェリングと一致し、想像を宇宙過程の中心とする點ではフロッシュアンメル(Froschammer; Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozess, 1898)に類してゐる。けれども萬物の生命は創造であり、藝術的直觀であるならば、この本源から理知と實際的な物質界とがどうして發生するに至つたか。これ吾々の理解に苦む所である。何故創造的直觀の態度を止めて後ろを振り返へる必要があるか。何故流動を堰きとめ、踏み來た道を再び引き返し、自由を束縛する物質を造るのであるか。實際的必要といふことで凡ての困難を切り拔けうると彼れの思つたのは誤りである。精神の實際的作用は原本的であるか派生的であるか。もしこれを原本的活動とするならば、それは部分の倶在的差別を假定するものである。何となれば、彼れの言ふ所によれば、時間の絶えざる流の中にては活動の支點を見出しえぬからである。随つて物質も亦實際的作用と同じく派生的のものでなく、原本的のものでなければならぬことゝなる。もしまた實際的活動は派生的のものならば、如何にし

て又何故創造的進化の生活が理知と實際界を構成するに至つたかを說明せねばならぬ。連續的創造的活動が實際的非連續的活動を、この非連續的活動はまた客觀的差別相の世界を產出したことを如何にして證明するか。純粹なる意志作用は單に心理的のものである。よしそれが部分の非連續を要求するとしても、これらの部分はいつも內的經驗たるの性質を失はない。或る非連續が意識內に發生したとて意識以外に非連續が發生したとか、またはしか見えるとかいふことにはならぬ。行動の自由は主體と客體の區別を要求するであらうが、二つながら意識中に共存して不可なる理由があるまい。それがために意識が自身の外に踏み出して、自分には全く外的な假現の世界を造らねばならぬ譯はなからう。ベルクソンに從へば活動の流を堰き止めるだけで、創造的活動が逆轉するだけで、知的過程と物質性とがあらはれる。理知は直觀に比して消極的なもの、新しき創造に倦み疲かれて出來上つたものを眺めてゐる心、空間的物質性に墮した心である。けれども、知的

活動をば氣の拔けた弛緩した狀態と見るのは失當の見である。寧ろ知的活動は大なる緊張と努力とを要し、これに反し藝術的觀照は自然のまゝに流るゝ平靜な狀態であると論ずることも出來よう。要するに彼は理知を見ること餘りに一面的であるといはねばならぬ。抽象的な論理的圖式や既に系統立てられた科學の推論と、具體的な論理的科學的研究とは別物である。現象の間に新關係を發見するとか、既知の諸法則を更に新しき學說と調和するとか、新らしい曲線の方程式を見出すとかいふ作用は、知的作用であつて同時に創造的作用である。しからば理知も亦直觀と同じく積極的作用であり、理知の敎へる世界は繼續的流動の世界と同じく實在的のものとせねばならぬ。

七　ヰルボア(Wilbois)　發明の三個の新則

實際に直觀主義者は科學の構成に創造的活動の必要なることを否定せず、寧ろこれを藝術的作用に歸しようと力める。ヰルボアは決定論を取るミルの反對に發

明の規則として、藝術感と進歩の感との二つを擧げてゐる（“L'Esprit positif” Revue de métaphysique et de morale, Sep. 1901, p. 597ff.）。科學的發明の規則は一種の實驗室の美學である。嚴密に科學的な規則は眞理の發見に役立たぬ。眞理は吾々の複雜な性質的知覺の中に隱れてゐるもので、これを發くには藝術的方法によらねばならぬ。それで美の探究といふことは科學の必要條件である。美學は論理學の一章たるべきである（op. cit. p. 598）。科學的作物の歷史は藝術的作物の歷史と酷似してゐる。發見は一の創造である。一の詩である（op. cit. p. 608）。但し美を基礎とする眞理は單に一時的のものである。それだから藝術感に加ふるに進歩の感を以てせねばならぬ。この進歩意識は、たえず吾々の批判心を刺戟して學說を變更改訂せしめる。一原理の創造といふことは勿論規則で制限することの出來ぬものではあるが、世の大發明者ともいはるゝ人は不斷の努力を惜しまなかつた人々である。たゞ藝術家の心を以て探究し、科學の發達を念とする人にのみ事物

はその眞相を示すものである(op. cit. p. 643)。

八　ル・ロア(Le Roy)　科學の構成に於ける精神活動

この藝術的直觀主義は科學の構成に於ける人格的活動の要素を誇大する傾向をもつてゐる。たゞに學說と云はず、法則といはず、事實それ自身まで科學者の自由創造の結果であると論ずるやうになる。古い形式の實證主義は普通の所謂事實を犯すべからざる權威として、これを直接與件と區別すべきことを忘れたるに反し、ル・ロアが新實證論と名付けたこの佛蘭西の新哲學は常識的事實をば、實用的目的のために精神が造り出したものだと論ずる。ル・ロアはいふ。直接的與件は造られたるものでありえないといふ普通の信仰に對して警戒せねばならぬと("Science et philosophie," Revue de métaphysique et de morale, Sep. 1899, p. 515)。世に孤立的事實といふやうなものはない。凡ては相互に相通徹してゐる。宇宙全體と連絡せしめずしては、何物をも定義することが出來ぬ。凡ての分別區劃は吾々の選んだ一

定の見地に對して相對的のものである。科學は普通の事實で滿足せず、法則や學說に特に都合のよい事實を求めるのであるから、此事實の相對性といふとは科學に於て一層甚だしい。勿論一切が科學者の創造になるものではなく、幾分か始の客觀性の面影が事實の中に含まれてゐるのではあるが、この原本的材料を知るのは哲學的直觀であつて、科學の考察する所ではない。科學にとつて大切なのは、事實に含む客觀的要素ではなくて、その人爲的要素である(op. cit. p. 518)。科學的法則及び學說に於てこの人爲的形式と人格的創造とが一層顯著となる。法則は現象の變化中の恒常的要素を確定するものだからそは一般的公式、圖式的模型、分類の型である。特に法則中に於て顧慮せられる性質は、吾々に重大なる關係を有し又吾々の行動の手掛りとなる所の性質である。法則は無限の現象の中で記載する必要ある諸現象を短縮したものである。それだから法則は單に記憶の補助、排列の原理に外ならない。そして法則は具體的實在を貧寒にし、吾々と自然との直接々觸を妨げ

る。それは事物の要素といふよりは精神の構成したものである。吾々の任意に選擇する或る見地から見た結果である。例へば落下の法則は一の限られた體系を構成し、又化合量の定律は機械的結合とは異る化學的結合の場合に限られたる體系を定義するものである（"Un Positivisme nouveau," Revue de métaphysique et de morale, March. 1901, p. 144)。かゝる見地から見れば、法則は證明することが出來ぬものとなる。何となればそれらの法則は連續的直接與件の中に吾々の思惟の活動に必要なる區分を行ふに用ふる道具であるから、またそれらの法則を精確に吟味するには是非共それらの法則そのものを方法とし標準として用ゐねばならぬからである。例せば、光の反射の法則を證明するためには平面鏡が必要である。そしてかゝる鏡を造るためには其同じ法則を用ゐねばならぬ。次に法則を求めることは已に普遍的決定性の假定を認めるものである。この決定性は先驗的原理でもなく、また經驗的に證明の出來る原理でもない。たゞ吾々の心の造つた方便である。法則は

また測定の單位の定義を要するが故に全く任意的のものである。實驗室の極めて小さな器具に至るまで多數の定義、假定、方便等を假定してゐるのである。また法則の偶然性は、それを獲得する方法によつても明かである。物理學は恒常的な量を求め、自然を無理にためることによつて之を發見する。しかしこれらの恒常的分量は何等客觀的實在を表すものでなく、吾々の感覺の弱いこと、吾々の採用した近似値、吾々の實際的必要及び熟慮的理性の要求を示すものに過ぎぬ。然し或るものは論ずるであらう。一定の現象が一定の狀態に於ては必ず發生するのは何ういふ譯であるか。これ恆常的實在を證するものでないかと。ル・ロアはこれに答へていふ。豫め法則に都合のよくない場合を除き去るのであるから、法則が證明されるのは分り切つたことである。もしも經驗に訴へて證明されない時には、それは或る必要な條件が缺けてゐたためであるとか、未知の原因が働いてゐるためであるとか、勝手な理窟を付けて濟して置くのである (op. cit. p. 524)。科學上の

學說が便宜的な假定的なものであることは衆人の齊しく認めるところである。普通には學說は色々に變化するも法則は變化しないと誤つて信じてゐるが、その間の差は單に一步に過ぎない。學說はやがて法則となりうるものである。學說は偶然的な定義に基くものだから、これを先驗的に證明することは出來ぬ。さればとて經驗的にも證明することが出來ぬ。何となれば事實による決定的實驗(エックスペリメンタムクルーシス)が不可能であるからである。實驗上の矛盾撞着はそれに適用した法則の組織の中に誤謬の潜んでゐることを敎へる。けれどもそれが何處に潜んでゐるかを敎へない。そして學說の方はそのまゝにして法則の方を變更して調和をはかることも出來るからである。學說は經驗の結果ではない。それは吾々の心の造つた記號の體系である。吾々の任意に變更しうる方便的な言葉である。だからして同じ種類の事實について幾通りも學說が立つのである。科學者は、自己の好惡により、目的の如何によつて任意にそれを選擇することが出來る。微積分によるもよければ幾何學的

機械的圖式によるもよければ、流動的エナーヂーの概念によるもよい。これらの表現法は何れもそれぞれの見地から合法的である。その中何れを選むかは吾々の精神のタイプに適するかどうか、習慣に一致するかどうか、實際有利かどうかによるのである。凡ての學說の眞僞の度合を測定する單位となりうるやうな最も精確なる標準的學說は存在せぬ。幾何學に於てすら、ポアンカレもいつてるやうに、普遍的客觀的價値を有する確實な原理はない。それらの原理は多少習慣的な吾々の心の設けたる方便であつて、その便不便だけが問題となるのである。一切の科學の目標たる合理的科學は世界を征服するために吾々の心の案出した手段である。科學の理想は、全く吾々によつて造られ且つ吾々自身の中に存在する知識を獲得することである。その使命は、外的に存在する必然性や、隱れてゐる旣成の客觀的存在を發見するにあるのではなく、その求める處の眞理、卽ち行動の完全なる道具、最も取り扱ひやすい概念的記號の體系を製造するにある (Le Roy; op.

cit. p. 559ff.)。科學的眞理は道徳的善に類する者である。そは外界から受け容れられた者でなく、創造された者である。そは單に實際世界に於て有効なる擬設の體系に過ぎぬ。然らばそれが有効なる理由は如何。是ベルクソンやブートルーに於けると同じくル・ロアに於ても解釋に苦む難問である。吾々の圖式に適入しない者を豫め凡て排除するがために科學は成功するとか、科學は眞知を目的とする者でないとか、科學の成功は實際的のものであるとか、論ずるだけでは不十分である。ル・ロアのいふやうに是らの觀察は正しいとは正しいが、完全なる說明ではない（"Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie", Rev. d. mét. et d. mor. July 1901, 409ff.)。もし自然はその基礎に於て不調和であるならば、吾々の設けた概念的圖式は、絶えず思ひもかけぬ事實の出現によつて覆へされるであらう。然るに事實吾々の圖式は成功する。こゝを以て見ればこの概念的圖式は眞理でなからうか。實際の自然界にもそれに一致する何か或るものが客觀的に存在するで

なからうか。知識は力であり豫見であるといふが寧ろその逆に力と豫見とは知識である。そこでル・ロアは、法則が客觀的價値を有するものであることを承認するの已むなきに至つた。物質の中には、吾々に衝き當り、吾々の企圖を妨げ、吾々の自由を制限する何か或るものが存在する。吾々は如何にこれを考ふべきであらうか。若し物質から吾々の心の作用に基くものを除き去つたならば、殘る處は可能性だけとなるであらう。蓋し諸の精神が辨別作用によつて數や空間を原本的連續的實在の中に導入し、かくて自然は自らを實現し、發展し、明白になつてくる。そして諸々の精神は記憶によつて多數の瞬間をば收縮して差別的諸綜合を造る。此諸綜合が感覺的性質となる。更にまたそれらの精神は動作によつて常識の所謂事物を造り出すに至るのである。今もしかゝる精神の作用を除き去る時は、物質は漸次朦朧となり、物體は分解し、性質は混淆し、形像は消失し、發展と實現に對する一種の緊張の外何ものを止めぬであらう (op. cit. p. 413)。かくの如くに

して吾々は純粹物質に到達する。純粹物質はたゞ一切の心に共通なる秩序の可能性、諸法則の可能性と考ふべきものである。物質は時に理性や意志の命令に反抗することがある。それ故に物質は眞の活動決定性に對する或る傾向欲求を有するもののやうに吾々に見える。しかしそは吾々の意志の貫徹するとを許さない既成の組織ではない。たゞ吾々の精神は或る程度以上に此物質の持續のリズムを變化するとが出來ぬだけである。そは吾々の心的生活の波に類せる、たゞ比較的緩かなる波の結合である。物質に現はれる實際的活動は吾々をして本能的にその物質の客觀的存在を信ぜしめる。此物質の活動を考へるためには、吾々が普通死せる物質と見做してゐる所に精神的單子の存することを許さねばならぬ。多少の明るさを有し、多少の緊張と多少の實在性と多少の自由を有する意識の存在を假定せねばならぬ。普通の物質は吾々の產物であるといふ意味に於ては物質は幻影的のものともいへる。しかし吾々が物質を構成するやうに豫定されてゐるといふ意味に於て

實在的のものともいへる。吾々は物質の壓迫を二つの方法で感ずる。一つは人間の技術の所產たる制度として感ぜられる。これは普通の實際的物質である。又一つは吾々の行動を豫定する命令として感ぜられる。これは純粹物質である(op. cit. p. 415)。よし物質は個人的精神の所產でないとしてもそは普遍的精神の所產である。吾々が生れる前に已に物質は加工を經たるものとして存在するといふ事實から、一切の精神に於てもさうであると結論することは出來ない。敎育の力で益々根强くなりゆく遺傳的習慣、吾々の流動的存在に於ける比較的緩漫な波、余が解くことの出來ぬ余の持續中の結節、これ一の物質的實在である。世界は自由の創作によつて發生し且つ進轉し、習慣の惰性によつて保存せられ且つ確實にせられる(op. cit. p. 417)。純粹物質も亦或る種の存在を有するものであるけれども意識を俟つて始めて所謂普通の事物となる。純粹物質はそれ自身に於ては單に一の不明なる欲求、一の本能、一の生きんとする意志、一種の緊張である。そは事實に於

てよりは寧ろ理論上存在するものである。

九　物理的世界は道德的生活の方便

かくの如く世界は精神に對して訴ふるところあるもの、精神的活動に制限を加へるものとすれば、吾々はこの不明なる傾向の起源をば更に說明せねばならぬ。こゝに必然性を超越する處の或る存在者を考へる必要が生ずる。かくて吾々は現代哲學に於て、再び昔の神の存在の宇宙論的證明に逢著する(op. cit. p. 425)。何故物質は存在するか。精神の自由を制限するといふ點から見れば不都合なこの物質の創造は何の必要があるか。ル•ロアに從へばその答は簡單である。曰く、精神をして夢の平面から實際的行動の平面に降下することを得しめるために物質の重荷が必要である。物質は理論生活の生んだ不都合なる結果にして同時に又その避くべからざる手段である。この理論的生活なくては社會生活は發生することなく、個人は自己の意識に達せず、世界も存在しえぬであらう。こゝに物質の本性があ

り、使命があると。かてくこの新哲學は、道徳的並に宗教的活動をば頂點とし、理論的並びに實際的活動を手段とする階級組織（ハイアラーキー）を造つた。キルボアに從へば、精神の產物なる物質は道德性に到る前階である（L'Esprit positif, p. 638）。科學的發見をなすには美の直觀、忍耐、節制、謙遜、克己、希望、創造力等を必要とする。それ故科學的生活は高尙なる自發的作用に至る第一步である。物質は究竟原因を有する故に一定の方面に傾くのである。物體落下の事實の究竟原因は惰性の法則である。物質は法則に傾くものである。また公理や範疇や理性感性の形式は凡て變化發展の結果である（Le Roy, op. cit. p. 428）。人間の精神は可塑的である。その最も內奧の欲求と雖も變化することが出來る。理知とか範疇とかは確定不動の形式ではない。たゞ一つアプリオーリなものがある。活動の原本的要求及び自然的傾向これである。何となればこの原本的活動は物質と理性の起源を說明するもとゝなるものであるから不調和的のものであつてはならぬ。それが永續的調和的作業

を遂行するためには秩序立てられたものでなければならぬからである。眞のアプリオーリは宗教的道徳的のものである。道德的法則が吾々を指導するが故に、吾々は物質や實際的生活や社會的關係を構成するに至るのである。一切の事物は究極に於て神祕的義務の神祕に基くものである。哲學の任務はこの神祕的義務を闡明しかくてこれに關する吾々の直觀に新生命を與へるにある ("Science et philosophie," Rev. d. mét. et de. mor. Jan. 1900, p. 66)。科學はその採る態度のために、またその使用する方法のために、益々この眞の實在から遠ざかり、これを窺ひ知ることの出來ぬ本體と化して了ふ。吾々を再びこの實在に接せしめるものは哲學的直觀を措いて外にない。新哲學の事業は數と空間との束縛を擲棄し、言語の死せる形式を破壞し、辨別的思惟の上に超越して、寧ろこれを定義批評し、論理的作用の活源泉を活動的な精神生活の奥底に再び發見するにある(op. cit. Nov. 1899 p. 719)。この事物の內的な靈に短刀直入する方法は元來哲學的直觀に獨得な方法

てあるが、しかし藝術に於ても亦用ゐられてゐる。吾々は藝術によつて現象の記號的意味を貫徹し、底に流るゝ潑溂たる生命に觸るゝことが出來る。この方法は就中現代象徵派の非論理的神祕的藝術の中に殊に多く發見される(op. cit. p. 731)。藝術は云はゞ哲學の緖言である。藝術の擬說は事物の神祕的基礎を啓示するものではあるが、要するに擬設であるからして、哲學のやうに實在に貫徹することが出來ぬ。眞の實在は理論的のものではなくて、そはたゞ經驗せらるべき愛せらるべき完成せらるべき眞美善である。

一〇　道德的行爲は實在に貫徹する手段　ブロンデル(Blondel)

ブロンデルも亦主知主義の反對者である。彼れの說によれば、吾々の經驗し、愛し、爲し遂げたものゝ如何に應じて、吾々の事物に觸れ、徹し、樂む樣も自ら異る(“L’Illusion idèaliste” Rev. d. mét. et d. mor. Nov. 1898, p. 742; L, Action, 1893, pp. 443ff., 468, 479)。愛と犧牲に於て吾々は實在の完全なる啓示を見る。愛なくして

理解はありえない。慈愛は完全なる認識機關である。我々を他の事物と融合させるものは愛であるからである。これに反して我欲は吾々をして他より分離せしめ、通徹が出來ぬやうにさせる。苦みを喜んで受け容れ、内外の制限に甘從するものにして始めて自己自身と宇宙とを所有することが出來るであらう。信仰によるこの節慾の最高の行爲によつて、吾々は絶對的實在を體驗することが出來よう。

一一　直觀主義の批評

直觀主義者は、事實、法則、科學上の學說などは客觀的のものでないといふことを極力主張する。科學は任意的に又人爲的に精神の構成したものであつて、たゞ行動の必要に應ずる道具である。科學を物質に適用して見事な効果を收めうるのは、物質も亦同樣の要求の下に人類の精神によつて無意識的に構成されたものだからであると論じてゐる。けれども自由なる創造的活動から突如として實際的必要の生ずるのはどういふ譯か。ル・ロアはこのベルクソン哲學の難問を認め、こ

れを説明するために、その哲學を幾分修正する必要を感じた。彼はブートルーと共に合理性に向ふ物質の傾向をゆるさねばならぬことを認めた。更に直觀は啻に感情や意思の作用ばかりでなく、就中理性の作用であると、ル・ロアは考へた（op. cit. pp. 314—317）。かく考へるのはベルクソンの空想的な直觀主義の範圍を已に越えてゐるものと見ることが出來る。精神はもはや不定なる創造力ではなく、目的を有する活動である。而かもその目的たるや自己又は人類の活動の所産ではなく、超越的實在から發せられた命令である。已に一般的目的があるとする以上は、この目的に向ふ精神はその目的についての心像や概念をもたぬと考へることが出來ぬであらう。そして吾々がかゝる目的動機によつて導かれるものとすればこれ果して直觀主義といひうるであらうか。又物質を造る諸の活動の間に調和があるならば、これを行ふ精神も亦論理的思惟に特有なる調和的性質を有するものではなからうか。然らば思惟は實在の眞相を歪めるものといふことは出來まい。普遍

的命令としての道德的法則は、普遍を思惟しうる精神を假定する。もし吾々が多樣なる變化的現象の中に共通性質を求むるならば、またル・ロアに從つて、諸の單子は共通傾向を有する本質であると主張するならば、吾々は旣にたゞ思惟しうるのみにして直覺しえざる事物を假定するものでないか。哲學は必ず概念を假定する。直觀主義の哲學も亦決して直接的經驗ではない。その用ゐる比喩の底には概念の體系が橫つてゐる。直觀の哲學は直觀ではなくて直觀の觀念である。それは、直接に經驗せられる活動はそれを經驗する吾々の精神のみに特有なものでなく、凡ての意識に共通なものであるといふ思想である。吾々の最奧の活動は凡ての人間の活動と同じく普遍的目的に向ふものであるといふ思想である。概念は社會生活を可能にする有益な方便たるに止まらず、實に吾々が一般に普遍を知りうる唯一無二の方法である。所謂直觀なるものも根本に於てはたゞ不明瞭な概念に外ならぬ。また科學的活動は普遍を力說するが故に、それは單に活動を目的とするもの

でなく、自ら實在の性質を示す傾向を有するものである。要するに、種々の精神的活動は反復的共通要素を有するとするか、然らずんば各の活動は全く新らしい活動とするか、何れかでなければならぬ。始めの場合には理知の價値を認容することゝなり、後の場合には一切の現象が精神的活動であるとか、一切が同一目標に歸趨するとか、同一の道德的命令を本源とするとか主張することが出來ぬ。理知以外にも哲學の顧慮すべき能力の存することは勿論だが、これを解釋する場合になるとどうしても概念を以てするより外途がない。ポアンカレもいつてゐるやうに、感情や本能は理知の手引とはなるが理知そのものを不用に歸せしめることが出來ぬ。それらは限の方向を定めることが出來ても限そのものゝ代用を務めることが出來ぬ。理知は哲學的思索には欠くべからざる道具である。よし活動の優先を結論するにしても、これを結論するものは理知である。概念なき哲學といふ如きは明白なる矛盾である。直觀哲學と雖も哲學である限りは、直觀を超越し、

永遠の相に於て事物を眺めねばならぬ。認識活動と藝術活動とを混同すべきではない。兩者とも創造的活動を含むものであるが、理知の結果は普遍的價値を有するものであるのに、想像の產物はその獨得的なる度に正比例して價値を增すものである。藝術には自然的必然性を破却して自由の新らしい天地を創造することが許されてあるが、この自由は科學と哲學とには許されてゐない。概念も心の產物には相違ないが、そはキルボアの云ふやうに天才の創造として、價値があるのでなく、それが客觀的事物に一致するか否かによつてその價値が定まるのである。またこの一致は人爲的の方法で確立せらるべきものではない。こゝに必ず吾々の意志の支配の及ばぬものがある。たゞにル・ロアの所謂實際的物質のみならず、その所謂純粹物質も亦吾々に反擊を加へるものである。

一二　科學の理論的價値　**ポアンカレ**(Henri Poincaré)、**クーチュラー**(Couturat)

科學者は科學的事實を自分勝手に創造するものでなく、つねに實際の事實の敎

導に從ふものである。例へば天文學者が或る一定の時間に日蝕の起つたことを記す場合彼はその時間を造るのではない。成る程ル・ロアのいふ樣に、多くの事實から注目の價値ある事實を選擇する場合、科學者の積極的活動が關與するといふのは眞實である。しかし、事實は依然として事實である。そして事實が吾々の豫期に一致するのは吾々の自由活動に賴るのではない (Poincaré; La Valeur de la science, 1906, p. 233)。同樣に測定の單位の選擇は隨意だが、それは自然法則そのものゝ偶然的なることを證するものではない。單位の選擇如何によつて左右されるのは一定の分量を測る數だけである。分量それ自身は變ずるものではない。そして分量と分量との間の關係も選んだ單位の如何によつて變化することがない。それ故物理的法則の公式は不變的なることが出來るのである (Couturat; "Contre le nominalisme de M. Le Roy," Rev. d. mét. et d. mor. Jan. 1900, p. 88)。尤もこれに對してル・ロアは論ずるであらう。太陽から地球までといふ如き莫大なる距離を單位に取る

ときは、そこに時間が這入つて來て、法則の公式は變化を受けることになる。けれどもやはりそは現象を整頓するには用をなすであらう。のみならず元來測定の單位の恒常性といふ如きは一の擬設ではなからうか。單位を選擇するとは取りも直さず見地を選擇するといふことである。然るに身體的活動の狀態や言葉の習慣や吾々の感覺の薄弱なることなど種種の事情によつて、吾々の見地は大に影響せられるものである。要之これらの單位を定義するに人爲的方法を用ふるといふ事實や、凡ての測定は多少複雜なる實驗によつてなされるといふ事實は、如何なる分量的法則も多くの方便、約束に依存することを示すものであると（"Réponse à M. Couturat," Rev. d. mét. et d. mor., March 1900, p. 225ff.)。然し、測定の單位、隨つて分量は恒常的價値を有するといふ基本要求は果して全然得手勝手のものであるか。勿論絕對に恒常的なものを知りえないことは經驗上の事實であるが、段々誤謬の原因を除いて行けば段々に正確なものに近きうることも事實

である。また經驗が吾々の要求に應じ、抽象的要素に分解せられ、吾々の諸公式に當てはまることも事實である。然らば自然界には、吾々の考へる恒常とは同一でないまでも何かある恒常的なものが存在するといひえぬだらうか。もとより、吾々の概念、區分、見地、即ち科學の體系はその微細な點に至るまで自然の構造と全然一致するといふことは出來ぬ。吾々の知識は、種々の概念體系、種々の關係、又種々の公式によつて、種々の方法で行ひうる再構成である。けれどもかく色々の表現方法があるといふことは、必しも科學は勝手に吾々の造つたもので、何等實在的のものを表さないといふ議論の理由にはならない。それは寧ろその反對を證するものである。何となれば、それは、現象を數學の言語に飜譯するの可能は、偶然的事實でなく、事物の本性に本くことを證するからである。ル・ロア自身も亦單位の選擇は自由であるが、自然は可測的であるといふ事實は吾々の意志に獨立てあることを認めるに至つた(op. cit. p. 226)。吾々は現象をば種々の仕方で抽象

的要素に分解し或る特別の函數的關係のみに注意することが出來るが、法則が說明されるか否かは吾々に無關係である。一度或る見地を取つた後は事實は吾々の勝手になるものでなく、吾々に一種の制限を加へ、命令を發してその尊敬を强ひるのである。ル・ロアはいふ。法則は定義の假面を被つて現はれただけのもので、それが成功する理由は、吾々が事實の選擇をなし、それに調和せぬ場合を棄てゝ了ふからである。例へば燐が攝氏四十四度で溶解するといふことを吾々は法則だと思つてゐるが、實際は燐の定義に過ぎぬ。もし假りに燐の有する諸性質を凡て具備し、而かも四十四度で溶解せぬ物質があるときは吾々はこれに他の名稱を附する。さうすれば燐は四十四度で溶解するといふ法則はなほ依然として眞たるをうるのである。同樣に自由に落下する物體の通過する距離は時間の平方に正比例するといふ法則も實は自由落下の定義に過ぎぬ。もしさうでない場合にはこれを自由落下と呼ばない。そこでこの法則は矛盾なきを得るのであると。けれどもか

ういふ風に考へるならば、法則は認識の方法としても行動の原理としても無用の長物である。燐が四十四度で溶解するといふ時に、吾々の意味する所は、溶解點以外の燐の有する凡ての諸性質を有する物體はみな四十四度で溶解するといふことである。かくの如くにして始めて法則は豫知の方便として有用になるのである。燐の如きもので而かも四十四度に溶解せぬ物體もあるだらうが、その場合には吾々の似てゐると見たのは觀察が不十分なるためで、その物體の諸性質は實際燐のそれと全く同一ではないであらう（Poincaré; La Valeur de la science, p. 236）。同樣にガリレオの法則に一致する物體落下を自由落下と名けたにせよ、如何なる條件の下にこの落下が自由と稱せらるべきかを知らない間は無益である。この法則は、それらの條件が滿足される場合その落下はガリレオの法則と一致すべきことを敎へるものである。自由落下は法則によつて定義されずに、他の標識例へば障碍物がないとか、眞空であるとか、その他これに類する條件で規定されるので

ある。もしさうでないなら法則は無意義の同語反復に終る外はない。そこでポアンカレはル・ロアが科學の方便的要素の價値を誇張して陷つた逆說的結論を修正しようと試みてゐる。若し或る法則が經驗によつて十分確められた際に、吾々はこの法則に對して二つの態度を取ることが出來る。卽ち、その法則をば他の諸法則の中に加へてこれを絕えず吟味修正するか、又はその法則をば常に必然に眞ならしめるやうな方便規約を採用することによつて、この法則を一の原理として立てるかの二途がある。この後の方法によれば、二つの粗製事實卽ち最初の經驗的法則の二項の間に、多少擬設的な抽象概念を挿入して、原理卽ち定義と經驗的に證明しうる部分とにその法則を分解する。例へば「諸星はニウトンの法則に從ふ」といふ法則は、「引力はニウトンの法則に從ふ」といふ命題と「引力は諸星に作用する唯一の力である」といふ命題とに分解することが出來る。その中前者は經驗に超然たる定義である。これに反して後者は經驗的に說明せられることを要する。

前者は原理であつて眞でも僞でもなく、たゞ便宜的なものに過ぎぬ。これに反して後者には眞僞の差別がある（op. cit. p.233ff.）。前者が最初の經驗的法則の有せざる眞理と確實性とを有するのは、要するに、それは經驗と矛盾せぬやうに吾々の造つた規約であるからである。しかしかゝる原理は確實性に於て得るところのものを客觀性に於て失ふことになる。原理とは規約や定義の假裝したものに外ならぬ。けれどもこれが採用は勝手なものでなく經驗的功利に基くものである（Science et Hypothèse, 1905, p. 163）。他方に於て方便的、規約的といふ形容詞は科學全體に冠せらるべきではない。法則の中には到底原理に變じえない部分がある　色々に事情が變じても變化せぬ部分がある。これ即ち初めの經驗的法則に於ける二つの粗製事實間の關係である。事實の中で科學者の創造にかゝる部分は單にそれを叙述する便宜な言語だけに過ぎぬ（La Valeur de la science, p. 231）。

デュエムはル・ロアの説を援けてポアンカレの批評を難じてゐる（La Théorie physique, p. 235ff.）。物理的觀察は單に現象の觀察に止まるものではなく、同時にこの現象の理論的説明である。そしてこの理論的説明は抽象的記號的表現を以て具體的事實にかへるものである。實驗の途中に於て實際觀察された現象から、物理學者の式述する實驗の結果に至る迄には極めて複雜な知的加工が加はつてゐるのである。一寸實驗室內の器械を使用するにしても、先づ吾々はその器械を構成する具體的物體をば數學的計算を可能ならしめるやうな抽象的記號的表象を以て置き換へなければならぬ。それで實驗の結果を受け容れるに先つて、その基礎とする學説を考察するを要する。實驗的事實間に往々にして見られる矛盾は事實そのものに存するのではなく、それらの事實の説明の基礎とした學説に存するのである(op. cit. p. 261)。物理學に於ける實驗的結果は非科學的に五官によつて觀察された事實のやうに確實ではない。常識上の法則は一般的判斷だから眞僞の區別を

有するが、物理學が數學的命題で表はしてゐる法則には眞僞の差別がない。かゝる法則はいつも記號である。そして記號は、嚴密にいへば眞でもなく僞でもない。それについては、一定の實在を記述するに適するか否か精確か否か詳細か否かを辨じうるだけである。記號は一定せぬものであるから、それらを結合して出來た公式や法則も一定せぬものである。それで同じ事實群を表はすに無數の違つた公式を以てすることが出來る。その公式の何れを選ぶかは、その公式の眞理の程度如何によるのではなく、全く簡單の程度如何によるのである(op. cit. p. 279)。物理學的法則は單に一時的のものである。何となれば、それは事物をたゞ近似的に表しうるだけであつて、やがてはその不十分なることが分つてくるからである。また物理學的法則は相對的のものである。何となればこの近似的確實性は一の物理學者を滿足せしめても他の物理學者を滿足せしめぬことがあるからである。同一の物理學者であつても時期を異にすれば同じ法則を採用もし排斥もするであら

う。もし法則が眞僞を有するならば、かゝることは自家撞着である。隨つて不可能な筈である(op. cit. p. 283)。物理學的法則はその記號的な點から見ても一時的のものであることが分かる。何となれば、その記號では滿足に表しえない場合が必ず出て來るからである。實在と法則との間の爭ひは限りなく繼續するであらう。物理學の法則は悉く何時かは反對の事實によつて覆へされる運命を持つてゐる。けれども物理學はその法則を變更し修正し補充して、例外的經驗をも說明するに足る更に廣いものとなす努力をやめない。かくて法則は次第に進化して行くのである。

デューエム、ガ、ポアンカレに反對して粗製的事實から科學的事實それから更に法則に至る推移は、單に說述する言語の變化たるに止まらず、理論的活動に充ちた一事實であると主張するのは正しい。たゞこの前提から出發して法則は單に方便的規約的なもの、單に近似的記號的のものであつて、眞僞を以てこれを論ずる

ことは出來ぬと結論するのは間違つてゐる。既に述べたやうに眞理を單に有益なものの經濟的價値を有するものに過ぎぬと論ずるのは循環論である。何となれば法則なり學說なりが何等か客觀的實在的關係を示すものでなければ、吾々はこれによつて事實を豫見することが出來ないからである。科學の眞の標準は一方に於てはその體系の理論的調和、他方に於ては經驗との一致である。事物を經驗するには大に精神的活動の助けを要することは勿論であるが、經驗中には主觀の作用から導來することの出來ぬ要素があつて、この要素が科學的構成の發達を指導するのである。感覺が或る一定の仕方で繼起し共存する事實は吾々の意志によるものではない。吾々の創造ではない。もとより右に擧げた二つの標準は絕對永遠なる眞理を測定する標準ではない。そはたゞ一の限界概念、認識作用の統制概念に過ぎない。然しこの標準によつて吾々の知識の眞理の程度を定めることが出來る。デューエムは、法則は眞ではなく、たゞ近似的のものであるといふけれども、そ

の近似といふことは絶對的意味に於て眞なる法則の存在を假定するものではないか。勿論、實際の測定の結果は決して絶對的恆存性を有たない。だから絶對的の意味でそれを眞理と稱することは出來ないが、眞の値への距離の多少に從つてそれぞれの程度で相對的に眞であるとと云ひうるのである。或はこの區別を立てることすらも目下の所では出來ぬかも知れぬが將來は出來ると信ぜられる。かく相對的の意味で眞理なる語を用ゐるときは、デュエムの批評は科學的法則の眞理價値を否定するものでなく、却てこれを確立するものである。即ち法則はその事實に接近する限りに於て眞である。益々接近すれば益々眞となる。法則は一般に客觀的價値をもたないならば、科學の進歩につれて公式が益々簡明になり、法則は益々接近するといふことも、無意義に歸するであらう。吾々の思想は固より絶對的思想ではないけれども、それは單に客觀的價値を少しももたぬ擬設の體系ではない。吾々の知識は斷片的なものであつて、たゞ實在の一側面の觀察に止まるけれ

ども、そは見地を種々に變更しつゝ出來るだけ多くの側面を觀察しようと力める。そは誤謬をも包含してはゐるが可成的にこれを除かうと力める。或る現象だけを特に他の諸現象から引き離して考察するのは全くの便宜法である。かゝる方法を用ふるけれども、科學者は眞の實在を問題とする場合には他の現象を顧慮することを忘れるものではない。科學者の體系はいつも完成しないか、段々事實の眞の關係に近いて行く。かくて絕對的に確實なる經驗的法則は存在せずとするも、比較的に他のものより確實なる原理はありうるのである。

第六章　實用主義　(PRAGMATISM)

一　英國在來の經驗論とジェームス (William James) の純粹經驗論

同じく實用主義といふ中にも、色々その傾向及び主張を異にするものがあつて、ラヴジョイ (Lovejoy) の如きは十三種の區別をなしてゐるほどである。隨つてこれらを一括して叙述することは甚だ困難であるが、別々に論ぜんとすれば、また餘りに反復に陷るの恐れがあるので、こゝには二三代表者の所說を適宜に案排して幾分統一的に主として實用主義の知識論に關する方面を纏めてみたい積りである。その際必ずしも歷史的並びに實際的の秩序及び關係を追ふものでないことを豫め斷つて置く。

人の知る如く實用主義は輓近思想界に於ける新運動の一つである。一見如何にも革命哲學の趣があるが、要するに英國在來の經驗主義的哲學思想の產物に外な

らぬ。ジェームスがその著「實用主義」(Pragmatism)をジョーン・スチュアート・ミルに献じてゐるのでもこのことは略察せられるであらう。彼は更に該書に「或る古き考へ方に對する新しき名稱」「A New Name for Some Old Ways of Thinking」といふサブタイトルまで附けてゐるのは、一面に於て彼れが謙遜の德を表示すると同時に、他面に於ては實用主義が決して無謀なる反抗哲學でもなく、また屢々酷評されるやうに單なる英米の商人氣質の思想でもなく、ベーコンに源を發し、ロック、バークレー、ヒウム、ベンザム、ミル等に至る經驗主義乃至功利主義の澎湃たる一大潮流をその背後にしてゐることを語るものである。けれどもジェームスの經驗論をば直ちに古き英國の經驗論と全然同一と考へるものあらば、それは餘りに歷史を無視するものである。新らしい哲學はまた新らしい基礎に立たねばならぬ。ジェームスのいふ經驗はバークレーやヒウムなどの尊重する常識の經驗ではない。常識の獨斷を除き去りたる後の純粹經驗乃至根本的經驗である。ジエーム

スの本來の立場は根本經驗說（radical empiricism）にある。彼はその著「實用主義」の序文に於て實用主義そのものと根本經驗論との間には必ずしも論理的關係がないやうにも斷つてゐるが、吾々は公平にその間の密接なる思想上の連絡を觀取すべきである。

二　純粹經驗の要素　自然と精神との關係

バークレーなどの論ずるやうに、吾々は各自個々別々の豆大の精神を天地としてその圈外に一歩も踏み出すことが出來ぬものであらうか。原子の如き粒々の意識といふ實體が果して存在するであらうか。ジェームスは「意識は存在するか」「純粹經驗の世界」「二個の心が如何にして一物を知りうるか」「事物と關係」などの論文に於て、意識は普通諸の經驗內容の背後にあつて、それらの內容を支持する本體と思はれてゐるが、實は單に諸の經驗內容の相寄つて成す一群であつて、實質上何等特異の本性を有つものでないことを說いてゐる。若し特に意識と稱すべき

ものが存在するといひうるならば、それは特別の形式の群として存在するだけである。その群を成立せしめる內容に於て他と相違あるのではない。所識意識なるものを觀察する時、吾々のそこに發見するものは、或る特殊の赤色や特殊の青色である。特殊の四角形や三角形である。かゝる特殊の形像を外にして意識其自身といふ如き本體は見當らない。一の內容に他の內容が添加される。然しその本性上必然に意識のみに屬せねばならぬ內容は一つもない。意識と呼ばれる組合せ又は集團の中に這つて來る要素は、若し他の關係によつて結合せられ他の系統に織り込まれる時は自然と稱する實在の一部を構成する。これら兩組織に現はれるこの共通要素は「純粹經驗の素材」『第一料」(materia prima)ともいふべきものである。それ自身心的でもなく又物的でもない。否物的にして同時に心的なる中性的存在である。この共通要素は啻に時を異にして二つの組織に屬し得るばかりでなく、恰かも二直線の交叉點は同時にその兩直線の上に存在するやうにその共通要素は同

時に兩體系に共屬することが出來る。純粹經驗の見地に立つて觀察する時は、自然は多くの科學者の考ふる如く、吾々の感覺とは似も付かぬ原子乃至電子などの活動舞臺ではない。又吾々の感覺を觸發する不可解なるカントの物自體といふ如き本體でもない。また主觀的觀念論者の假定するやうに吾々の意識によつて創造された假象でもない。それは吾々の意識と共に存するもの、意識と共に置かれたものである。兩者の間に打ち超へ難き障壁が存在するのではない。かやうに意識と自然、主觀と客觀、自我と非我との間に絕對的相違を認めない點に於て、感覺を重視する點に於て、ジェームスの根本經驗論はバークレー流の觀念論に一歩を進めたもので、マッハ、アヴェナリウス一派の新實證主義(また一部ベルクソンの純粹知覺說)と酷似してゐる。ジェームス自身はその相違を主張してはゐるが、世人が一種の實證主義と看做してゐるのも强ち無理とはいへないと思ふ。

既に意識と自然とが共通要素を通じて相交涉することが可能であるならば、二

つの意識が同一要素を共有し、かくて相關係することも亦自ら可能でなければならぬ。ジェームスの語を以ていへば二つの心が一つの事物に會合する（conterminate）ことが出來る譯である。則ち、「如何にして二つの心が同一物を知りうるか」といふ問題は解決せられるのである。主觀的觀念論によれば吾々は到底自己の意識を超越することが出來ぬ。そして若し意識の複數を假定すれば一つの意識に屬する知覺は同時に他の意識に屬することが出來ぬ。よしんばそれぞれ二個の意識に屬する二つの知覺の類似といふことが實際ありえたと假定しても、それらの意識はこの類似を認知する術がないのである。木像神（デイウスエックスマキナ）の假定によつてその類似を推知することは出來るにもせよ、兩觀念の存在上の同一、數的一といふこと、吾々が實際に同一物を經驗するといふことは不可能であらう。ジェームスの純粹經驗論はこの問題に對する新解釋を試みてゐるものである。そは吾々に感覺的與件の重要なることを敎へ、進化論及び功利主義の假定する環境の概念と、その環境と

意識との交渉の可能と、觀念と知覺との比較の可能とを數へる。そしてこれ何れも實用主義の眞理觀に密接なる關係を有するのである。(Essays in Radical Empiricism. 1912, I, II, III, IV. A Pluralistic Universe, 1909, app. A)

三　關係も亦純粹經驗の事實

次に純粹經驗の諸要素間を連結する關係の實質は何であるか。ジェームスはいふ。その關係は單に考へられた關係ではなくして、それ自身感ぜられた關係であると。抑も英國經驗派の哲學の基礎にはいつもヒウムの心理學がある。ヒウムによれば經驗は散り散りの感覺的印象から構成せられた寄木細工（モザイック）に過ぎぬ。この經驗要素たる印象は、物理學にいふ分子や原子にも比すべく、各自獨立の存在と明確なる輪廓とを有するものである。そしてこれら印象の色褪せた模寫なる觀念も亦同じく相互に分立的である。諸印象諸觀念の間に何等かの關係が存するとすれば、そは考へられた空なる關係であつて、實存する關係ではない。因果の開係の如き

は、屢々反復する繼起的現象をば期待する精神の後天的習慣に外ならぬ。ヒウムは時空的關係を必要なものと考へてゐるが、これまた決して實在的のものとは見てゐないのである。然るに實質上分立的なる經驗要素がたとひそれが外觀上だけにもせよ、兎も角も諸の關係を有するものゝやうに見えるのは何故であらうか。期待とか習慣とかいふことも何等かの統一を假定するものではないか。こゝに一旦ヒウムによつて分解された經驗を再び統一する必要が生ずる。この統一原理を意識一般の先天的形式に求めたものはカント及び彼れ以後の先驗論者であり、是に反して何處までも經驗的に此關係の問題の解決を試みたのはミル、ベーン (Bain) 等の連想學派である。カント哲學に於て感性と悟性、形式と內容の關係の問題が中々六ケ敷いやうに、連想說もヒウムの心理學を基礎とする以上その所謂連想の可能を說明するに苦む。この點に關してジェームスの「心理學原理」(Principles of Psychology, 1891) は英國の經驗論のために一生面を開拓したものである。

ジェームスのこの新らしい心理學は常識の作爲的經驗を出發點とせずに、一層純粹なる經驗から出發する。この直接經驗は相互に沒交涉なる感覺要素の寄り集りではなく、關係を有する諸感覺の集合である。關係も亦感覺と同じく始めから與へられたる直接經驗である。かくの如くに經驗を連續的に見る點に於て、ジェームスの經驗論はマッハ一派の感覺論から、ベルクソンなどの經驗論の方に近づいてゐるものと見ることが出來る。けれどもジェームスの所謂思想の流(stream of thought)はベルクソンの持續のやうに形而上學的なものではない。どこまでも心理學的な過程である。その中には空間的關係の經驗も含まれてゐる。彼れの心理學によれば一切の感覺は一定の容積(volume)を有するものである。そこには亦普通の時間的關係の經驗もある。即ちベルクソンの直觀よりは一層現實的である。そこにはまた「而して」(and)とか、「若し」(if)とか、「內に」(in)とか、「類似」(like)とか、「同一」(one)とか、「共に」(with)とか、其他種々雜多の關係の經

驗がある。即ちカントが先驗的のものとした時空の形式及び範疇は已に經驗內に發見せられるのである。こゝに於てか孤立的感覺要素を如何にして統一すべきかといふ問題は倒逆せられて、この渾然たる經驗の內からその個々の部分が如何にして分解し出されるかといふことが問題となつて來る (Essays in Rad. Emp. I, II, III. A Plur. Univ. app. (A. Princ. of psych. IX, XV, XX)

尤もジェームスの經驗論は一面に於て關係の實存を認めると同時に、他方に於てその關係の複數を認めてゐる。そして種々の關係は各自の特色を有するものであつて、唯一絕對の關係の中に融解し去るものではない。即ち純粹經驗の世界は本來一元的世界ではなく、ジェームスの所謂「多元的宇宙（プルラリスティックユニヴァース）」である。次にこれらの諸關係は固定不動の關係ではなく、同一の要素が同時的並びに繼起的に色々の關係に這入ることが出來る。故にその多元的宇宙は絕對的に多元的ではなく、單に相對的に多元的なるに止まる (cf. James, Some problems of Philosophy ,1911.

VII. VIII. A Pluralistic Universe)。普通の哲學は、一元か多元か、連續か分立か二者その一を選ぶべきことを要求し、この兩極端の中間の道を行くことをゆるさない。然るにジェームスの經驗論は正にこの中間の道を取らうとするが如く見へるのは、一方からは不徹底ともいへるだらうが、亦他方に於ては極端論者の反省を促すに足るであらう。兎も角も經驗の世界は多元的なる點から見れば、如何にしてそが種々の部分に分解せられるかと問ふまでもなく、既に幾分自然的に分解せられてゐるといふことが出來る。

四　個性的自我

けれども或る特殊なる經驗要素の結合の媒介によつて有りの儘の經驗界に更に作爲的分解が行はれる。この特殊の結合體は吾々の普通個我又は意識と呼ぶところのものである。個我の特色は何處にあるかといふに、そは一方に於て活動の感じを伴ふといふことである。尤も純粹經驗の世界に於ては意識其自身といふ如き

實體が存在せぬやうに、活動其自身といふ如き形而上學的原理も存在せぬ。吾々は時間、空間、早さ、重さ、色音、等を感ずるやうに、傾向、障碍、意欲、緊張、勝利、服從等を感ずる。そしてかく感ぜられた活動が更に情緒的狀態と結合するとき、こゝにその活動は個性的自我の活動とせられる。この情緒的狀態も亦全く經驗的狀態であることは勿論である。そは半ば精神的、半ば肉體的である。即ち身體の經驗である。それで個性的自我とは畢竟するに吾々の身體を中心として統一された活動的經驗の體系に外ならぬ。感覺的與件を重大視する點は實用主義の經驗論的傾向を示すが如く、情意的方面を力說し、これを以て個人意識の根本條件と考へる點はその反主知主義的特色を表すものである。實用主義は事實本位の哲學であると共に活動本位の哲學であり、かくて古くはオッカムやスコタス、近くはショーペンハウエルなどの主意主義の哲學と握手する。もし實用主義がカントの實踐理性優先說に結合せらるべきものとすれば、そはやはりこの點に於てゞなければ

ならぬ(A Plur. Univ. app. Essays in Rad. Emp. V, IV)。

五　意識の職能

然らば個我即ち狭義に於ける意識の職能は何であるか。意識の職能は自らその本質によつて定まる。意識の根本は情意活動であるが、上述の如くそは決して形而上學的本體ではなく、個我の身體と結合せる經驗的情意的活動である。從つて實用主義はダーヰンによつて新らしく唱へられスペンサーによつて哲學的に發展された進化論と結合し來ることは當然である。ジェームスはその「心理學原理」に於て精神の組織は元來生物學的起源を有し、生物學的法則に從つて發展することを述べてゐる。意識を生物學的進化論的に見るのは、實用主義の根本思想であつて、實に實用主義は大體に於て英國の經驗論を進化論風に飜譯したるものに外ならぬ。併し進化論は生命の現象を取り扱ふものなるに係らず、やゝもすれば重きを自然の環境に置き過ぎて、大切なる有機體の自發的活動を輕視する傾向があつ

た。スペンサーは生命を定義して「內的關係の外的關係に對する連續的順應」といつたが、ジェームスは意識の活動的目的論的方面を一層高調し、かゝる內外の順應一致も吾々の利害關係を基礎とするものなることを論じてスペンサーの定義を次のやうに訂正してゐる。即ち、「適當なる又は聰明なる心的活動は、外界の諸關係に應じて、その思考者の自己保存少くともその肉體的幸福に有利なる內的諸關係及び內的反應を設定するにある」と("Spencer's Definition of Mind", the Journal of Speculative Philosophy, vol. XII, 1878)。精神は單に外界の有りの儘を受け取るだけのものではない。單に外界との一致ではない。何等か自發的に湧き出でた興味に誘はれて、外界に對して行ふ試みである。外物の影響に對する反應である。自己保存の自發的活動である。そこには成功もあり失敗もある。隨つて吾々の精神も亦適者生存の原理に從つて發展しつゝある過程である。實用主義はかく意識の生物學的說明の上に立つ限り、生命本位(バイオセントリック)の哲學であり、功利主義の哲學でなければ

ならぬ。實用主義はカントと同じく意志の優越を力調しながら、謂ふ所の意志は實踐理性ではなく、個人的經驗的興味傾向であるが故に、カント哲學と正反對なる功利主義に到達すべきは見やすき理である。

然るにジェームスによれば自然界は吾々個人意識の創造に係るものではなく、個人意識に對して與へられたる經驗の事實である。吾々は或る程度までこれに實際的作用を及ぼし、これを變更することも出來るであらうが、全然吾々の意の儘にする譯にはゆかぬ。故に目的活動を營む吾々の意識のなすべき仕事は、この混然雜然たる純粹經驗の世界の中で吾々に對して比較的利害關係の深い方面を捕捉し、抽出し、利用するにある。即ち精神は根本に於て選擇作用である。それでこの個我といふ特別な經驗要素の群を通して、たゞ有りの儘の經驗界の諸要素又は諸關係の間に作爲的分解や結合が行はれる。一切の精神作用は一面に於て選擇的であるが、ことに顯著なる選擇機關は狹義の認識作用、卽ち思惟作用である。然

らば思惟作用（觀念、概念）の起源、本性、職能は如何なるものか。ここに於て吾々は「感ぜられた」純粹經驗の世界から「知られたる」世界に進まねばならぬ。

六　思惟作用は生活過程の一樣相　歷史的考察の必要

直接經驗の世界から間接經驗の世界に進むとき、こゝに始めて吾々は狹義の認識問題に觸れる。そして思惟の作用を如何に見るかはその最も主要なる問題の一つである。先驗的論理學は經驗的個人的精神作用とは全く獨立なる純粹思惟とか意識一般とかいふものを立てゝ、論理的價値の問題と心理的起源の問題とを截然と區別してゐる。然るにジェームスに從へば、論理的思惟作用といつても、經驗を超越した何等特殊なる作用ではなく、經驗世界の一部分を構成する個性的自我の有する一作用に過ぎない。然るに上說の如く思惟の所有者たる自我に就いて最も有力なる要素は意志及び感情である。然らば思惟も亦、主知主義者の論ずる如くに、純粹思惟として情意の作用と沒交涉なる譯には行かぬ。思惟は情意作用と同

歴史を有し、目的を有するものでなければならぬ。實にそは、具體的な生きた經驗、生活過程の一樣相に外ならぬ。生活の目的と無關係なる純粹思惟といふ如きは舊き論理學の空なる擬設である。よしんばかゝるものが實際ありえたとしても、そはシラー（F. C. S. Schiller）のいふ如く一の病的現象であつて、自然淘汰の結果やがては消滅すべき運命を有するものである。デューイ（John Dewey）の論ずるが如く、進化論的研究法が已に發見せられたる今日に於て論理學者が古き僻見に捕はれて、起源の問題と本質の問題、生成と分析の問題、歴史と確實性の問題とを徒らに峻別するのは、珍奇なる現象といはねばならぬ。思惟も亦一の生活現象なる限り、生活現象一般を支配する生物學的進化の法則の支配を受くるのは當然である。そは經驗の一部をなすものである以上、論理學を精神現象の歴史を説明する心理學から絶縁することは出來ぬ。少くとも反省的思惟は第一次的のものではなく

なく、第二次的、派生的のものと考へねばならぬ。かくの如く思惟をば經驗の可能なるがための條件と見ずして、經驗そのものの一部として時間的に與へられた存在と見做し、價値の問題と事實の問題、論理學の問題と心理の問題を分けないところから、實用主義は心理學主義の哲學として一般に考へられてゐる (cf. Schiller; Studies in Humanism, 1907, III)。

七　思惟作用の先行狀態　デュヰーの方便論理說 (instrumental theory of logic)

實用主義の論理學的方面に最も力をつくしてゐるのは、シラー及びデュヰーであるが、中でもデュヰーの方便論理說(器具說)は甚だ優れてゐるやうに思はれる。で彼れの說によつて思惟の起源、及び本質を次に說明しよう。

思惟作用は發生すべき原因あつて發生した經驗的作用であるとすれば、これを刺戟し誘發した先行狀態は如何なるものであらうか。ロッツェの如きすら先驗的論理學の過大なる主張を避けて思惟作用の先行狀態を認めてゐる。ロッツェに從へば

思惟作用の發生するに先つて、外的刺戟によつて觸發された感覺的印象がある。これは、それ自身に考へれば、單に吾々の心的狀態であつて眞とか僞とかいふ價値の差別をもつものでない。然るにこれらの印象は連想作用の助によつてその原因たりし外的刺戟の存在せざる場合にも意識中に再現することが出來る。そしてかくて同時的又は繼起的に相結合する印象は觀念又は觀念の流を形る。然し未だ論理的價値の問題は起らない。ところがこの觀念の流の中に、單に同時的な結合と統一的調和的な眞の結合との區別が出來、そしてこの二者の混合狀態は反省的思惟に問題を提出する。思惟の職能はこの眞の調和的結合を發見し、又確實にし、單なる同時的結合を排除するにある。こゝに思惟と心的現象及び連想的作用との間に見紛ふべからざる區別が現はれる。後者は事實に關する問題であり、前者は價値に關する問題である。ロッチェは先驗的論理學の主張を緩和せんとしつゝもなほこの區別によつて純經驗的論理學の結論に陷ることを避けようと試みた。が

この中間的態度は是認せらるべきであらうか。デュヰーによればこの見方は全然誤謬である。(一)先づ第一に印象や觀念は外物の刺戟によつて發生し、それ自身全く客觀的規則的な出來事とするならば、その所謂主觀的の結合も結局客觀的事實と考へねばなるまい。もしこれを實際の事實と見ず全然主觀的のものと考へる時は、それをしかく認識すること、ましてそれを思惟の妥當なる條件乃至材料とすることは不可能であらう。もし、思惟の先行は客觀的印象であるとすれば、思惟價値と客觀的意義を有せざる單なる存在との間の區別は失はれる。又ロッツェによれば觀念の位置は甚だ曖昧なものである。一方にては思惟に先つものとして主觀的な心的出來事であるかと思へば、また他方に於ては思惟の內容として意味である。(二)次に(イ)單なる具發的結合と眞實の調和的統一とを二つながら心的事實とするか、(ロ)具發的結合のみを心的とし調和的結合を準論理的とするか、(ハ)二者の區別を思惟の作用の後に生じたものとするかが不明である。若し二者を觀

念の流に於ける單なる區別とすれば、その區別は絶對的のもでなく、反復回數の多少の差別に過ぎぬであらう。尙ほ今日の心理學の說くところによれば、連想の要素は觀念の意味であつて、心的狀態としての觀念ではない。且一を心的のもの他を準論理的のものとして全然區別する時は、吾々はこれを比較することもできぬであらう。與へられたる結合が單に外見的の結合か眞實の結合かを問ふのは、已に思惟作用の存在を假定してゐる。二者を區別せんとする傾向は、已に眞の結合を發見せんとする心的運動の一部をなすものである。偶然的結合と調和的結合との區別は非論理的結合と論理的結合との對立ではなく、偶然的結合は疑はれたる調和的結合である。この區別は活動的探究の後に生じた區別であつて、已に反省的思惟作用を豫想するのである。(三)故に觀念結合そのものに偶然的と調和的との差があるのではない。果して思惟はその材料までも製造しうるであらうか。若し然りとせばそは餘りに實在を離れることになる。その反對に思惟は與へられ

たる材料を受け容れるだけであるか。若し然りとせば、偶然的結合と調和的結合を如何にして區別しうるか。これ思惟自らの作用に基くか、或は單に外的に與へられたるものを受け容るゝだけのものか。後の場合に於ては思惟は無用の長物とならねばならぬ。この困難を免れる方法は一つある。卽ち偶然的結合と調和的結合との區別は後に至つて始めて知られるもので、思惟を刺戟する先行狀態は兩者を含む經驗の全位置であると考へることこれである。すなはち或る與へられた全體的經驗と他の全體的經驗とが相衝突し、そして一層大なる或る經驗中にその部分として攝容せられ、しかも相互に調和せざる場合、そこに思惟作用が發生するのである。思惟を刺戟するものは單なる偶然的結合にもあらず、單なる調和的結合にもあらず、單なる二者の添加にもあらず、自己の中に爭鬪的部分を有する活動（ダイナミック）的經驗位置であつて、そこに單なる外見的結合と實際的結合とを區別せんとする思惟の探究が起るのである。そして一層包括的な經驗中に存續する能力あるも

のが眞の調和的のものとせられるのである。思惟の先行はロッツェの考へるやうに心的印象又は觀念ではなく、この全體としての經驗位置であり、これに對する思惟の反動の結果、諸の觀念印象の間に、偶然的と調和的との區別も發生するのである。この先行狀態は客觀的事實である。その內部の不調和も、不調和的部分も客觀的事實である。單に事實として客觀的であるのみならず、論理的の意味に於ても客觀的である。この狀態は思惟狀態、又は思惟位置への轉化を可能にするものであつて、思惟狀態はこの先行狀態を調和的に再構成せむとする不斷の運動に外ならぬ。極めて素朴的な生活より、科學的研究に至るまで、如何なる反省的思惟作用もかゝる前階を經て發生せぬものは一つもない。尤も相爭ふ部分の何れが最後の勝利を占めるかは問題であるから、この意味でそれらをなほ主觀的のものと見られぬこともないであらう。要するに思惟と思惟の先行との相違は一過程中の相樣と相樣との相違であつて、論理主義者の考へるやうに單なる存在、出來事として

の經驗と、價値や眞理に關する經驗との相違ではない。随つて價値は必ずしも思惟作用に獨得のものではなく、思惟の先行的經驗も價値を有する經驗である。その狀態は實用的價値の世界、目的と功利的順應の世界である。かゝる經驗的、功利的價値も亦一の價値たるを失はない。けれども實用主義の論理學は、新ヘーゲル派の主張する如く思惟の先行そのものをも或る特別なる思惟の作用となし、反省的思惟の前に絶對的な純粹思惟、創造的構成的思惟、直觀的理性の存在を假定するものではない。よしかゝる思惟を假定するとも、それを以て普通の實際的社會的な諸價値を包括せしめんとせば、其の意味が頗る曖昧なものになつて了ふ。又この絶對思惟が已に既に宇宙を構成してる以上更に反省的思惟の發生すべき理由、そが個々の經驗的思惟となるがために經驗界に墮落し來るべき理由を知るに苦む。この形而上學的困難は暫くこれを問はず、單に論理的方面だけについて考へてもこの思惟が如何にして個々の感覺感情等と關係することが出來るかは、頗

る困難なる問題である。また特殊的事情の下に發生した反省的思惟の範疇形式等を絶對的思惟に歸することは不可能である。蓋し先驗的論理學も純經驗的論理學も同一の過誤を犯してゐる。即ちそは存在と意味とを截然と區別して、その起源及び價値に於て歷史的相對的なることを忘れてゐるのである。思惟は實在を表現し叙述するものと誤想して、實は再構成の企圖なることを知らない。故に反省的思惟は無用のものとなるか、然らずんば實在の眞相を歪めるものとなるのである。そして先驗的論理學が純粹思惟から與件を引き出し來ることの困難であるやうに、經驗的論理學は全く無意味な存在から思惟の發生し來ることを説明するに苦むのである（Dewey, ibid. pp. 23—48)。

八　思惟の與件及び觀念

已に思惟は經驗的過程としてその先行狀態を有するものであり、隨つて獨立的作用でないことが解つた。然らば思惟の內容即ち觀念又は思想とその與件即ち現

前意識との關係は如何なるものであらうか。この問題を論じようとすれば、勢それらの發生を考察せねばならぬ。已述の如く經驗の內部に相爭ふ要素が生ずる以上、そこに經驗そのもの丶自己保存自己發展の上から見て、この衝突を調和する必要が生じてくる。その手段として現はれたものが即ち思惟作用である。思惟的狀態、思惟的位置は、その相爭ふ要素の諸要求を批評的に考察し、經驗の統一を意識的に維持せんとする企てゞある。この不調和なる經驗は自ら分裂して二つになる。一方は不動確實なる部分、他方は疑はしく不安定なる部分である。普通前者は事實、與件、現前意識とよばれ、後者は觀念、概念、思想と呼ばれる。思惟的狀態は不安定な位置であるが、その中にともかくも何等か疑ふべからざる事實即ち與件がある。如何に極端なる場合に於ても、經驗要素間の爭鬪の存在だけは事實である。普通にはこの事實以外に思惟の與件となるべき他の多くの事實が存在する。然るにこの事實を確實と見る意識と共に、その何を意味するか、これを

何と理解し、何と說明すべきかに關する不確定の意識がある。事實は現前意識や存在としては確實であるが、意味としては疑はしきものである。然し懷疑は記憶や豫期と相容れぬものではなく、寧ろそれらによつて始めて可能となる。これらの內容も與件と同じく現前するものではあるが、その價値に就いては單なる可能に過ぎぬ。それ故それらは觀念、意味、思想として與件と區別せられ、事實を說明し理解するに用ゐられるのである。與件のみが眞の存在で、觀念は單に心的非實在であるのではない。二者は存在の異れる樣相であつて、一は與へられたる存在、他は心的存在である。目的とする統一的經驗からいへば、心的存在は單に可能的價値を有するものであるが、所與も亦價値の見地から見れば不完全なるもの、未確定のものである。觀念は印象、示唆、忖度、學說、評價である。事實は粗笨的、非組織的な經驗である。要するに觀念と與件とは勞働を分擔するものである。共働的な道具、經驗の完全性の維持問題を經濟的に取り扱ふために發生した手段

である。そしてこの二者は更にまた心的と物的との二つに分かれる。即ち與件の規定が精密になりゆく結果、感覺的經驗の性質的方面即ちその材料と、形式との區別が現はれてくる。この形式的方面は感覺及び知覺の作用で、それ自身心的のものとせられるやうになる。かくてロッツェなどの出發點とせる印象の材料と心的現象としての印象の區別はその實、或る特殊なる境遇の下に於ける或る特殊なる眞理規定の一部として思惟的位置の發展中に發生せる區別であることが分かる。二者の分離は不可解でないばかりでなく、實に評價作用に缺くべからざる分化に本くものである。思想の方に於ても同樣の分化が行はれ、漸次勢力を得來る觀念は客觀的、論理的價値をえて來、然らざるものは主觀的な僻見、誤謬とせられるに至る。それで主觀的客觀的の區別は意味と與件との區別でなく、論理的運動の結果として、双方に生起せる分化である。

若し思惟と材料とを全く無關係のものと考へる時は、兩者の關係の可能なるこ

と、更に材料が思惟に服從し、材料間の關係が思惟の形式と一致することを證することが甚だ困難である。然し右に述べた吾々の見方によればこのことはやすやすと解決することが出來る。即ち、與件とは經驗中から、直接の現前意識として選出され區別された部分、この意味に於て思惟に對して與へられたものである。しかしその選擇は元來思惟の必要に應じてなされたものである。それ故にこの與件が思惟の行ふその後の作用に適應するのは何の不思議でもなく、適應せぬこそ却て不可解であらう。たゞ感覺は單なる道具と考へられずに、外部から强ひられたものゝ樣に感ぜられる點は多少理解しにくいやうであるが、この感覺的性質の强要は單に吾々に對するもので、絕對的强要ではない。普通の心理學でいふのとは違ひ、感覺的與件は常に經驗の組織脈絡の中に、諸價値の連續中の一變化として現はれるものである。この連續を破壞することそれ自らも亦目的論的、實用的作用であり、已にそは目的の連續を假定するものである。實際の感覺は單に出來

事の世界に於ける一出來事ではなく、經驗の發展の或る時期に起つた現象である。かく感覺的與件は思惟作用に對する材料であるやうに、思惟の形式も亦その材料の要求に應ずる形式である。そは與件に對する無意味な外的添加物ではない。一方に於ける與件と他方に於ける觀念、意味とは相互に影響し、共働し、その結果再び統一的經驗が構成せられ、始めの粗なる材料は全く規定せられ、訂正せられ、觀念は材料の適當なる意味として全く具體化されることになる。與件は全然思惟の先行と同一ではない。また觀念や概念はこれとたゞ外的關係を有する純心理的のものではない。與件をば歷史的過程の一現象とみず絕對的に與へられたものと考へるのは經驗的論理學の誤謬である。これに反して概念、判斷、推理等を純粹思惟の作用とし、これを對象に於ける差別より切離し、材料の發展的構成に於ける階段乃至諸傾向と考へないのは主理主義の誤謬である。ロッツェの如きはこの二者を結合せんと企てたが、一方に於て獨立的な思惟の材料を假定し、他方に於て獨立

的な思惟形式の價値を假定した結果、折角の努力も失敗に歸した。思惟の本性はその目的によつて決せられねばならぬ。そしてその目的はその遭遇する問題によつて決せられねばならぬ。更にその問題はこれを提供する經驗的位置によつて決せられねばならぬ。然らば思惟の材料の特色は思惟活動を規定するものでなければならぬ。概念や判斷や、推理の本性は提出された材料に依存するものである、故に論理學は心理學的歷史的方法を以て研究せらるべきである。ロッツェの如きも、形式は要するに或る材料の形式で、その目的は材料の理想的組織であることを認め、かくて一面心理的過程に對して扉を開いたが、その過程に對して再びこれを閉鎖して、心理作用を不法なる闖入者と見做すがために、思惟と材料との關係は不可解となつて了つたのである。吾々は思惟の作用及び目的は材料によつて規定されながら、その作用の價値はその起源の問題から分離しうるといふ如き奇怪なる議論に聽從してはならない (ibid. pp. 49--64)。

九　觀念の代用(substitution)　ジェームス

觀念の起源の功利的なることは凡ての實用主義者の認めるところであつて、上述のやうにデュ井ーは觀念の目的をば統一的經驗の再構成の道具、方便（tool, instrument）といふことで説明してゐるが、ジェームスは代用といふ方面から論じてゐる。ジェームスによれば純粹經驗の世界も亦一種の直接的知識（knowledge of acquaintance）である。寧ろ根本的の疑ふべからざる知識である。けれども普通に知識といふのはかゝる知覺に就ての間接的知識（knowledge about）である。即ち知覺の代理をなすところの概念又は觀念である。然らば、かゝる觀念又は概念の代用といふことは如何なる利益を有するかといふに、吾々の行動の目的に對して、直接知覺のみでは不十分なる場合、吾々は間接的知識の援助によつて、吾々の精神的パノラマを遙かに擴大することが出來る。若し概念的知識を全く缺く時は、恰かも岩に附着するイソキンチャクが波のまに〳〵漂流し來る些細の食餌によつ

て生活するやうに、吾々は偶然に現はれ來る刹那々々の經驗によつて生活する外ないであらう。然し吾々は觀念を補助手段として、直接經驗の範圍以外に出で、時間的並びに空間的に遠隔な經驗を知ることが出來る。又適宜に實際の經驗の順序を變更したり、遠い經驗を一緒に結合したり、近い經驗を遠く隔離したり、一つの經驗を飛び越して他の經驗に到達したり、さては想像力で種々雜多の組み合せを造つてみたりすることが出來る。要するに吾々は概念的知識によつて、知覺の流を種々に處分し、遠隔の經驗に關係し、かくて他の動物よりは非常に大なる環境に順應することが出來る。卽ち吾々は知覺的實在といふ馬に概念の馬具を附けてこれを自由に乘り廻すやうにするのである。かく知覺的經驗を概念的知識に飜譯することによつて吾々は事物をより善く理解することが出來るから、概念的知識は漸次複雜になつて遂に數學、論理學、物理學、その他諸種の科學が成立するに至るのである。これらの科學は畢竟知覺を基礎とするものであり、行動の目

的に應ずる代用的知識に過ぎないものであるが、次第に外觀上獨立の價値をもつやうになる。蓋し概念と知覺との關係は視覺と觸覺との關係に比すべきものである。視覺は遠隔なる物體の吾々に與ふべき觸覺を暗示するものとして第一に有益であるが、視覺それ自身でも一幅の繪畫として價値がある。概念は(一)本來環境の大なる地圖を吾々に供して吾々の現在並びに未來の行動を指導するものであるが、(二)次にそは知覺生活の中に新らしい價値を加へ、(三)最後にそは外見上獨立的存在をえて來て、それ自身特別の研究を値するやうになる。然し後の二つの價値は勿論第一の價値に從屬する第二次的の價値に過ぎぬ (James Some Problems of Philosophy, pp. 65—74)。

然らば概念又は觀念の實質は如何なるものであるか。實用主義は論理學と心理學とを全然區別することに反對し、價値と起源との問題を分離しないものであるから、概念と雖もその實質に於て直接經驗と全く異るものとは考へ難い。概念の

實質は與件の實質と同一のものとせねばなるまい。デュキーに於ては二者の區別を一つの經驗の兩面として說いてゐる如く思はれる點もあるが、彼れの本來の思想を徹底させれば二者の區別は實質の區別でなく、程度の區別部分と部分との區別と考へねばなるまい。ジェームスでは一層この點が不明瞭であるが、彼は觀念を以て存在の領域を離れたものとせず直接經驗と關係し、普通の生活に於ては二者互に通徹するものと見てゐる。彼によれば概念の特色は、知覺の連續的、統一的(manyness-in-oneness) なるに反して分立的なるにあるけれども、「概念は作用としては感情(知覺)の流れの一部分をなすものであるから、その存在(ビーイング)に於ては分立的でない。たゞその意味に於て相互に分立的である」(Some Probl. of Philos. p. 48)。故にジェームスに於ても概念はそれ自身に於ては直接經驗でなければならぬ。故に代用關係は知覺と全くその本質を異にする概念と、知覺との間の關係ではなく、實は一つの知覺と他の一つの知覺との關係、經驗の部分間の關係でなければなら

ぬ。

一〇 代用の意義 誘導作用 (leading)

次に一つの經驗內容が他の經驗內容を代理するといふことは如何なる意味であるか。普通には觀念又は概念は對象を指し示すものであると考へ、二者の一致を假定して毫も怪まない。ジェームスも亦、觀念や概念が對象を或る程度まではそのまゝに寫し出すことが出來ると考へてゐる。彼が觀念の價値を論ずる根據の一つは慥かに觀念と對象間に存する此の一部的適合によるものである。けれども元來吾々が知覺の代りに觀念を用ゐることを得策とするのは、寧ろ兩者が完全に相一致せぬがためである。已に存在に於て二個の經驗である以上、二者は全く同一であることが出來ぬ筈である。それでは觀念は知覺と必ずしも一致せずして、しかも知覺に代用しうることは如何にして可能であるか。是に於て代用作用を模寫作用の意味に解することをやめ、これを活動的に解する必要が起る。そして知る觀

念の知られる知覺に對するこの關係を力學的に考へたのが即ち、ジェームスの所謂「誘導」といふ概念に外ならぬ。觀念又は概念の作用は「意味する」(to mean) ことである。然るに意味するとは自己以外のものを指示することである。否單に指示するばかりでなく、それに志し向ふこと(to intend) である。即ち吾々をそのものに導く (to lead) ことである。

それならば、觀念は如何なる方法によつて吾々をその目的物に誘導するか。普通には觀念と對象(知覺)との結合をば空中の電光の如き神祕的作用と考へてゐるが、これ甚だ難解のことゝいはねばならぬ。實際に於てはその關係は超時間的のものでなく凡ての經驗と同樣に時間的過程である。電光の如き接觸結合ではなく全く漸次的推移である。彈丸の如く經驗の頭上を飛んで對象に射當てるのではなく、實經驗の流の中に於て行はるゝ飛躍なき連續である。そこに何等經驗の超越がない。一の作用から他の作用に移り、一の階段から他の階段に進み、かくて遂

に目指す標的に到達して止むのである。その推移は感ぜられた推移であり、その關係は實存する關係である。所謂認識作用はこれを外にして求めることが出來ぬ。この繼續的連鎖の始めの一端をなす出立點は「知り手」であり、終の一端、即ちその到着點は「意味されたる」或は「知られたる」對象であり、この一連の鎖の全體は認識作用そのものである。そしてかゝる連續的發展が可能である場合に、吾々は最終の對象が最初から吾々の「心の中に」存在してゐたといふのである(James; The Meaning of Truth, 1909, I, cf., IV, II.)。

かくの如く概念の代用といふことを概念と稱する一の經驗から知覺と稱する他の一の經驗に移り行くことであると解するならば、概念の必ずしもその對象たる知覺に類似するを要せざることも自ら明かであらう。抑も類似といふそのことは一般に認識の用をなすものでない。卵と卵とは如何によく相類似するとも、たゞ相類似するのみで一方の卵が他方の卵を認識すると考へられぬでないか。或者は

卵は感情をもたぬが故に相互に認識することが出來ぬといふかもしれぬが、それが卵でなくて相類似する二つの感情、例へば二つの齒痛であるとしたら如何であらうか。果して一方の齒痛が他方の齒痛を知るであらうか。かゝる偶然の一致には何等の實質的關係がない。一つが他を代表するものと見ることが出來ぬ。甲の齒痛と乙の齒痛とは如何に相類似するにせよ、その間何の關係もなく、全くそれぞれ二個の世界に屬する出來事であり、甲は乙に同情し、その齒痛の療法を敎へることも出來ぬとすれば、甲は乙を認識するとはいはれない。甲が乙の世界を意味するには、先づ乙の世界に影響せねばならぬ。この實際的關係によつて始めて二人の思想が同一物を指してゐることが分かるのである。この實際的の「意味」の關係によつて始めてその相類似することも知りえられるのである。更に所謂記號的思想の如き、實在と少しも一致せぬ場合もある。それ故、ジェームスによれば、「知覺は、その直接間接に影響を及ぼし、且つ類似する實在を知る。そして概念的感

情、即ち思想は、その實在に影響し又はそれに類似し又はその實在又はその組織と他の方法で結合しをるところの或る知覺に、實際的又は可能的に到達する場合にその實在を知るのである」(ibid. p. 32)。であるから觀念は實在に一致することを要するものでない。たゞその觀念が知覺なり實在なりに吾々を導くものであれば十分である。そは必ずしも心像であることすら要しない。單なる言葉であつてもよい。單なる音聲であつても用を辨ずる。例へば觀念は汽車の切符にも比すべきもの、吾々はそれによつて目指す場所に到達しうればそれで十分である。又それは紙幣の如きものである。紙幣は金貨そのものではない。たゞそれを持參するものが何時でも正金と引き換へて貰へさへすればよい。また觀念は圖書館のカタローグのやうなものである。書物そのものと書籍のカタローグとは別々のものである。たゞカタローグを繰つて求める書物の所在が判明し、必要に應じて本當の書籍が借り出せるならば、その用は足りるのである。觀念も亦知覺又は實在と同一

ではない。實用主義の創說者ピアースが論じたやうに、吾々の信念は實際的行動の規則に過ぎぬ。觀念の有する意味はその導く結果にある。實際的に何等の差別もなき諸の觀念はその意味に於て同一である。それで或る事物についての觀念を明瞭にするには、その對象から如何なる感覺を期待すべきか、それに對して如何なる反動を用意すべきかを考へればよいのである。要するに觀念の意味、價値はその實際的結果によつて決せられる(Peirce, "How to make our ideas clear," Popular Science Monthly, Jan. 1878)。

二　眞理觀　調和說 (coherence theory) は不可

認識作用や觀念(概念)の職能をどう見るかといふことは眞理說と離すべからざる關係を有するものである。若し思惟作用を獨立の作用とし、概念又は觀念はかゝる獨立的思惟の所產であるとするならば、概念や觀念は單に概念や觀念である。隨つてそは、それ自身の價値それ自身の確實性をもつものでなければならぬ。然

らばその間如何にして眞僞の區別が生じ得るであらうか。或は凡ての意識に同一なる觀念を眞理と考へることも出來るかも知れぬ。けれども個々の意識それ自身が已に相互に全然同一でありえないものとすれば、如何にしてそれらは同一の觀念を所有することが出來るか。よしこれを所有することが出來るとしても、或る個人の意識によつて常にいだかれ、凡ての意識によつて同じく考へられるといふことは果してその觀念の客觀的確實性を保證しうるであらうか。デューイによればそは決して眞理の標準となるものではない。例へば「青」の觀念は凡ての意識の內容となることによつて妥當なる觀念とはならない。若しそれだけがその妥當性の要件であるならば、如何なる妄想も容易に妥當なることが出來るであらう。或る觀念の妥當性を證するものは比較的矛盾せる經驗から比較的完全なる經驗への推移を助ける機能（ファンクショナル）的又は方便（インストルメンタル）的効用（ユース）である。決して觀念そのものゝ具有する價値によるのではない。若しさうであるならば、一度妥當とせられたる「青」の觀

念は、「その後「赤」の觀念が要求せられる場合にも依然として妥當であるであらう。これ不合理の甚だしきものである。已に說明したやうに、思惟の先行狀態は比較的不統一なる緊張的經驗であるとするならば、その經驗の一部が意味又は觀念として他の部分より分離し、經驗全體の統一を恢復する道具として使用せられ、而かも觀念はかゝる再構成の道具として役立つ理由も理解せられる。隨つて觀念の妥當性は觀念、意味以外の或るものによつての證明を要するもの、即ち再構成の作用に關係して決定せらるべきものである。客觀性は最初に存するのではなく、最後に現はれてくるのである。要するに觀念は與へられたる儘の孤立的、靜止的のものとして價値を有するのではなく、動的に經驗の運動を規定する方便として價値を有するのである（Dewey; ibid. pp. 71—85)。

蓋し觀念と所與とを二つの全然種類を異にする存在とする以上は觀念の眞僞を所與によつて決定することは出來ぬから、勢ひ觀念相互間の調和統一といふこと

を以て眞理の標準とするやうになる。これ所謂調和說である。けれどもシラーの論ずるやうに、一切の組織的調和的知識は必ずしも眞理であるとは限らない。卽ち調和的誤謬といふことも可能である。或はその誤謬の發見される調和は完全なる組織的知識でないといふかも知らぬが、然らば果して何處に絕對的に完全なる組織的知識があるか。吾々の有する知識はたゞ部分的に組織的な知識でないものはない。この點からは凡ての現實的知識は誤謬であるとも云ひ得よう。或は現實的には完全なる組織的知識は存在せぬが、現在の部分的知識はやがて將來の唯一絕對の組織的知識に貢献するといふかも知れぬが、これ大なる假定である。そしてこの假定は更に宇宙の絕對的限界を豫想するものである。故に唯一絕對の體系の代りに、多數の體系的知識を眞理として認めるに若かない。また單に組織的といふのみでは眞理の定義として盡さぬところがある。眞理は組織的であるのみでなく價値をもたねばならぬ。そして眞と評價せられぬ組織的知識があると同時に、

必ずしも相比例するものではないのである(Schiller; Humanism 1903,III)。尤もデューキーの如きは觀念の眞僞の區別を統一的經驗の再構成に關係して說いてゐるから、この點から一種の調和說者と見られぬこともないであらう。勿論彼によれば觀念は統一的經驗を再構成する單なる道具に過ぎぬものではあるが、そはその目的に對する外的な手段ではなく、彼れの所謂內在的道具（インマネントインストルメント）である。即ちそは目的とする統一的經驗の一部を成すもの、否寧ろ與件と共働しつゝその統一的經驗中に發展し行くものと解すべきである。けれども彼れが眞僞の標準とする經驗の調和は普通の調和說の解する如く、單に觀念相互間の調和ではない。そは與件と觀念との調和である。しかもこの調和は始めより與へられたる調和ではなく、實際に活動的に成し遂げられたる經驗の調和である。即ち觀念の眞僞は、思惟や觀念そのものゝ彼岸にある結果に徵して決せらるべきである。而も彼れのいふ經驗の統一は

組織的たるを要しない價値ある眞理もある。組織的である程度と價値の程度とは

その時々の統一であつて決して絕對的の意味をもつものでなく、また單なる知的統一でない。これらの點を考慮すれば彼は普通の意味の調和說をなすものでないことは疑ひを容れない。

一二　一致說(correspondence theory)又は模寫說(copy theory)も不可

上說の如く觀念はそれ自身の價値を有するものでなく、その價値は觀念以外のものによつて始めて決せられる。然らば所謂一致說又は模寫說の主張するが如く、觀念と實在との一致を以て眞理の標準とすることが出來ぬであらうか。ジェームスの眞理觀は全然かゝる普通の眞理觀と矛盾するものではない。彼も亦觀念と實在との一致を有益なる眞理の標識の一つとして認めてゐる。けれども二者の一致は單に一部的のものに止まる。例へば吾々は目を閉ぢて壁上の時計の面盤を心中に模寫することも出來よう。然しその內部の裝置の如きは時計師に非るかぎり、明瞭に念頭に描き出すことが出來ぬ。況して時計の時間を守る作用とか、その發

條の彈力などに至つては、益々寫象することが困難である(Pragmatism, p.199)。蓋し觀念も實在即ち知覺も共に經驗内容である。先づ第一に二者は已に二つの異る經驗内容なる以上は如何にして全然同一なることが出來よう。相互に如何に類似するともその類似は全部的なることは出來ない。次に、觀念は第二次的のもので、その内容を知覺に仰ぐものである。即ち觀念は知覺の抽象である。抽象なるが故に捨象である。隨つて實在の一部の缺損を意味するものである。更に、觀念はその本性上分立的のものであるから連續的知覺を完全に表現することが出來ぬ。且又、觀念は固定的のものであるから、知覺的流動に於て吾々の經驗する力學的關係を代表することが出來ぬ。ジェームスはなほ觀念が實在の模寫として不完全なることを數多の例について説明してゐる(Some Problems of Philosophy, V)。

一三　實際的證明の必要

實用主義によれば眞理は何等超越的なものではない。吾々はこれを經驗内に求

めねばならぬ。それで實用主義者は眞理の問題に對して所謂實用主義的方法(pragmatic method)なるものを用ゐる。即ち問うて曰く、或る觀念又は信念を眞と假定する時、それが眞なることによつて如何なる具體的結果が吾々の實際生活にあらはれるか。眞理は如何にして實現されるか。その信念が眞なる時は、その誤れるときと比して如何なる違つた經驗が生ずるか。要するに、經驗的に見たる眞理の現金の値(cash-value)は何であるかと。そしてこれに對する彼れの囘答は次の如くである。曰く、吾々の實證し、眞理化することの出來る觀念は眞理であり、これをなしえざる觀念は誤謬であると。眞理は觀念の具有する不動の性質ではない。眞理は或る觀念に發生(happen)する。種々の出來事によつて眞理となされる(is made)。その觀念の眞實性(verity)は一の出來事であり、又一の過程である。その觀念が自己を眞實となす過程即ちその眞實化(veri-fication)である。その妥當性(validity)はその妥當化(vali-dation)である(Pragmatism, pp. 200—201 cf. p. 218)。

眞理は決してこれを證明する作用と獨立なものではない。既に論じたやうに、デューヰーによれば、或る觀念の眞理即ちその客觀的價値は統一的經驗の實際的再構成によつて證明される。シラーは、眞理要求としての眞理と實證された眞理とを區別し、單に眞理といふのみでは不十分であるから、眞理は自らを實地に於て證明せねばならぬと說いてゐる(Studies in Humanism, V)。そしてジェームスに於ては觀念の眞理はその實在へ導くといふ作用によつて證明される。

一四　眞理の直接的證明

ジェームスによれば、觀念は或る實在についての觀念であり、その職能は實在の代用をなすといふことにある。そしてこの代用といふことは必ずしも模寫的一致でなくともよい。否完全なる模寫的一致は不可能である。たゞに不可能なばかりでなく、それは認識作用として不十分である。眞の一致は事實上の一致即ち接觸でなければならぬ。事實上の一致即ち接觸を動的に過程の上より見れば「導く」といふ

ことに外ならぬ。模寫の意味での一致すらも、果して眞に實在と一致するか否かは、その實在に實際到達して見て始めて斷定しうることである。のみならず代用といふ意味や、一致といふ意味を導くといふ意味に解する時は觀念は模寫の意味で實在と一致し、その意味でこれが代用たることが出來ずとも完全にこれと一致し、これが完全なる代用たることが出來る。故に實在の代用物であり又實在と一致すべき觀念又は概念の價値又は眞僞は、そが實在に導くか否かによつて決せらるべきである。然るにジェームスの根本經驗論から見て明白であるやうに、觀念の到達すべき實在は第一に感覺的知覺的實在である。それ故に實在に導くとは第一にかゝる感覺的實在に導くことである。例へば余は今森林中に彷徨し、幸に小徑を發見し、人家のあるべきを豫想し、この家屋の心像を追うて遂に實際にその家屋を目擊するに至るやうな場合が、即ちこれであつて、「かゝる簡單に十分に證明されたる誘導(リーディング)は確かに眞理過程(ツルースプロセス)の原型(プロトタイプ)である。」(Pragmatism, p. 206)

然るにジェームスは感覺的事物の外に第二に、論理學の原理や數學の公理の如き吾々の直覺的に認める、純然たる心的對象及びその關係、第三には既存の眞理をも實在として數へてゐる。それで或る觀念は感覺的事實以外のかゝる實在に吾々を導くときは、吾々はこれを眞理と稱することが出來る。これらの三種の實在は、吾々の自由に變更することが出來ぬといふ意味では等しく實在であるけれども、その間に輕重の差別を附しえぬ譯ではない。ジェームスの根本經驗論によれば最も確實なる實在は感覺的要素及びその間の關係でなければならぬ。論理や數學の諸原理諸命題は實際確實なものとして感ぜられもし、或る意味では感覺的要素の間に內在するとも考へられるであらうが、一方から見れば概念及び概念間の關係に過ぎぬ。ことに既存の眞理の如きは一部的變更をゆるすものとジェームス自身も考へてゐる。それで吾々はこれを實在とせず、次に論ずる間接的證明によ る眞理と考へても強ち彼れの說を誤解するものではなからう。

一五　眞理の間接的證明

吾々は直接の證明を經たる眞理の外に多くの他の眞理を有する。實際生活に於て、直接の證明を經ない概念や思想を眞と假定することは、時間の經濟といふ上から必要である。またこのことは、凡ての事物は類をなして存在するといふ經驗的理由によつて是認せらるべきものである。この場合に於ける證明の方法は、矛盾に導かぬといふこと、即ち調和に導くことである。それで調和說も亦實用主義の眞理說の特殊なる場合と考へることが出來る。間接的な單なる可能的證明(virtual verification, verificability)も完全なる直接的證明と共に有効である。この際眞理はいはゞ信用制度(クレディットシステム)によつて成立する。恰かも銀行手形や紙幣が何人もこれを受けとることを拒絶せぬ間は通用するやうに、吾々の觀念思想信念も亦、他人がこれを批難せぬ間は眞理として通るのである。然るにかゝる眞理の中には自らその確實性の多少がある。吾々は眞理に關しては極めて保守的であつて、若し何等

か新しい經驗をうる時は、既存の確實なる眞理を極めて少く變更して、この新奇なる經驗なり意見なりを調和してゆかねばならぬ。この意味で眞なる觀念は新古の媒介の役、又は調停の役(marriage function, go-between function)を行ふものといふことが出來よう。この證明は場合によりては純粹なる間接證明でなく直接證明をも交へるものであるが、常に一部分は間接的證明である(op. cit. p. 64)。けれども間接的可能的證明はその間接的可能的なる限りに於て、獨立なる證明ではなく直接的現實的證明を假定するものである。若し觀念の信用組織が直接的證明(face-to-face verification)といふ正貨準備によつて支持せられぬ時は、その銀行は遂に破產の非運を見るの外はない。吾々は便宜上相互に他人の證明を承認し他人の眞理の取り引きをしてはゐるが、何人かによつて爲された具體的證明がこの信用關係の基礎となつてゐるのである。凡ての道はローマに通ずるやうに、凡ての眞なる觀念は何處かに於て直接的證明に導かねばならぬ (op. cit. p. 208, 215)。

一六　ジェームスの實在論的傾向

かく具體的事實を重要視することは、實用主義の大に主知主義と趣を異にする點である。即ち實用主義の眞理は複數の眞理である。大文字を以て始まる唯一絕對的なる眞理(the Truth)ではなく、諸事實の間に(in rebus)實現せられる個々の時間的眞理であつてたゞ具體的事實に導くことによつて報酬する(pay)といふ共通性質を有するものである(op. cit. p. 218, 239)。ジェームスは、實用主義は理論的興味を度外視するものでないかといふ世人の非難に對して、實用的(プラクティカル)といふとは理論的といふことに必ずしも反對な概念でなく、個別的とか具體的とかいふ意味であると辯解してゐる(The Meaning of Truth, pp. 209—210)。そしてその事實とは結局彼れの根本經驗論でいふ所の感覺的與件に外ならぬ。實用主義の眞理說は概念の眞僞を事實上の徵驗に基ける限り、根本經驗論と無關係のものでないことは明かである。この點に於てジェームスは、彼自らいつてるやうに認識論上の

實在論者である (op. cit. p. 195, 217)。またこの實用主義の實在論的傾向はその進化論的生物學的傾向から考へても當然であることが分かる。進化論に於ては順應といふ概念は極めて重要なる概念である。然るに順應の可能なるがためには順應する主體の存在すると共に、順應せらるべき幾分獨立な環境が存在せねばならぬ。實用主義から見れば認識も順應の一形式である。隨つて認識作用はそれと多少獨立なる實在を豫想するものである。

一七　利益による眞理の證明　主觀的傾向

然らば吾々は觀念によつて、その意味する實在に到達した場合に、果してそれが眞に當の實在であるか否かを如何にして識別することが出來るか。この點に關してジェームスは別に明かに言うてゐない。彼は寧ろこれを問題としなかつたであらう。しかしこれ大に考へねばならぬ問題である。觀念は吾々を實在に導くといふが如何なる手段によつて、そは丁度その意味する實在に導くのであるか。ま

た吾々は如何なる標準によつてそれがその觀念の導くべき筈の實在なることを知りうるか。もしこれを知る方法がないならば、「誘導」といふ作用は眞理の標準として無意味のものになりはせぬか。ジェームスは實在論者なる限り、矢張り一種の模寫說の助けを借りてこの問題を說明する外ないやうに思はれる。そして實際彼は一部的模寫一部的對應の可能を認めてゐるのである。けれども彼は既に普通の模寫說の不完全なるを悟り、「誘導」といふことを以て眞理の新らしき標準とする以上は再びもとの模寫說にかへつてはならぬ。果して「誘導」といふ概念の中にこの問題を解決する鍵を發見することが出來ぬであらうか。蓋し導くといふことは單に實在を受納する模寫作用とは違つて一の能動的な意志活動である。故にその果して導くべき實在に導いたかどうかをその到達せる結果の滿足を與ふるか否かによつて判斷すべきであらう。この點から眞理をば結果の滿足といふ言葉で表はすことが出來よう。即ち眞理は吾々のこれを信ずるに對して報酬を與へるものであ

る。實際ジェームスも亦實際的利益、結果の滿足といふことを以て眞僞判別の一標準と見做してゐるのである(Pragmatism, VI)。これ蓋し知識を活動的に說明せんとする主意說としての實用主義の當然の歸結であらう。また實用主義の進化論的傾向から考察するも、成る程順應は一面に於て獨立的實在を假定して始めて意味を成すものではあるが、順應の成否如何は、その結果の滿足なるか否かによつて最後の決定を見るのである。既に述べたやうに思惟や觀念は全然功利的起源を有するものに過ぎぬ。デュウヰーに從へばそは矛盾不統一なる經驗を調和統一するために發生した一種の道具である。已に道具である以上は、道具としての役を演せねばならぬ。この役を滿足に演ずる觀念又は思想は眞とせられ、然らざる觀念は僞とせられる。シラーのいふ如く觀念の價値は働らく(work)か否かによつて定まる。功利的起源を有する觀念の價値即ちその眞僞はやはり功利的標準によつて判斷せらるべきは當然である。

觀念の眞僞をその觀念の意味する獨立的實在に關係して判斷すると、その觀念の吾々に齎らす利益に關係して判斷することゝは必ずしも相容れぬものではなからう。然しながら其の何れに重きを置くかに從つて眞理說の上に次第に大なる差別が現はれて來る。一方は實在より考へるものであり、他方は興味、感情、慾望等より考へるものである。然るに興味や慾望は必ずしも實在そのまゝの認知を目的とするものとは限らない。多くの場合實在に實際的に影響し、これを適宜の方法で處理せんとするものであらうが、かゝる場合に於てすら實在は必ずしも積極的に重大なる價値を有するものでなく、唯だ已むを得ず顧慮せられねばならぬものとして意味があるので、從つて實在との一致といふことよりも興味慾望の滿足といふことがより重大なるものとなつてくる。こゝに於て觀念の導くべきものは事實そのものではなく、寧ろ吾々の目的を實現する結果でなければならぬ。この結果は吾々によつて願はれたる結果として、有益にして善美なる結果でなければな

らぬ。それ故に眞理の第一標識は、時にして善に時にしてまた惡なることを得る實在へ導くといふことではなく、寧ろ具體的なる善なる結果に導くことでなければならぬ。惡なる實在そのものへ導く觀念が、時にして眞とせられることのあるのは、この觀念は惡なる實在を警告し、これに對して豫防せしめるといふ意味に於て利益あるからである。善なる實在へ導く觀念の眞とせられるのも亦、實は善なる實在に導くがためでなく、實在の善に導くためと解することが出來よう。

知識的興味も亦一種の興味であるから、興味中心主義の實用主義の立場からこれを認容することは勿論出來得べきことである。それ故實用主義は理論的知識を全然排斥するものだと難ずるは聊か不當である。けれども實用主義の主張によれば知的興味の如きは單に第二次的派生的のものであつて、その先行として他の情意的作用を假定するものである。隨つてこれらの興味に相對的のものである。また思惟狀態に於ても知的興味は他の情意的作用と相並存し互に錯雜混和してゐるの

である。故に實用主義は他の諸の興味と獨立なる純知的眞理の存在をゆるすことは困難である。ジェームスのいふやうに「眞理とは、これを短言すれば、吾々の思考の方面に於ける便宜にすぎぬ」(ibid. p. 222 cf. p. 72)。シラーのいふ如く、眞僞は一種の評價である。「善惡の知的形式」である。「論理的價値」である。單に善惡とだけではなく、それは美醜の評價や更に劣等なる欲望感情等にも關係して來る。要するに眞理は生活々動の全體と離すべからざる關係を有するもので、知的興味といふ如きものが存在するにせよ、その興味は個人的並びに社會的生活全體の興味目的より生じ、その價値は生活全體に對する價値によつて定まるものである。

一八　感情による眞理の證明

かくの如き考をおしつめれば、單なる感情や情操による眞理の證明もありうる筈である。この證明は全く外的存在に關係なく、槪念なり思想なりの導く結果の快不快を以て眞理の標準とするものである。ジェームスは多くの槪念が實際上の

他の效果に關して同一なる時はたゞ快不快の主觀的根據によつてその間の眞僞を決定すべきことを說いてゐる。宗敎上の眞理や信仰の如きは大部分かゝる主觀的眞理の範圍に屬するものである。蓋し實生活に於て吾々は一寸も活動を中止することが出來ぬ。然るに活動は一定の信念を必要とする。であるから吾々は確實なる「證據」が擧るまで袖手傍觀してゐる譯にはゆかぬ。知るに先つて活動せねばならぬことも屢々起つて來る。そこでジェームスの所謂「信ぜんとする意思」(Will to believe)否「信ずるの權利」(right to believe)が是認せられねばならぬ。誤謬に陷るの危險を恐れて信念及びこれに伴ふ行動を差し控へるのは、誤謬を避けることを以て最大の義務と思考し、これがためには眞理を捉へる機會を失ふことを意とせぬものである。行爲の禁止も亦それ自身一種の行動(反對行爲)であることを忘却してゐるものである。また宇宙は吾々の關係するに先ちて已に完成してゐると見做し、吾々の信念や行動も亦宇宙の一部たることに思ひ至らぬものである。吾

々は多くの場合單なる可能性に基き、又は公算の理に從つて行動せねばならぬ。場合によつては分數的行動を爲すに都合よきこともあるが、大抵の出來事はそれに對する保險會社を準備してゐるものでないから、かゝる分數的行動の可能なることは稀である。例へば或る場所に友人が自分を待ちをる蓋然性は二分の一だからといつて、試みに途を半分だけ行くといふ如きは愚の骨頂といふべきである。吾々はその所まで行くか行かぬか、何れかに態度を決定せねばならぬ。ことに形而上學や宗敎の眞理や信念の多くはかゝる種類のものである。死後の生命如何、全宇宙の性質如何といふ如き問題は經驗的事實の能く證明する所でない。故にこれらの問題に對しては、吾々は知らざる所に於て信ぜねばならぬ。知識に趣味や希望を加味して信念の眞僞を決する權利がある (the Will to Believe, 1897. Some Probl. of Philos. app.; Pragmatism, VIII)。ジェームスはかゝる立場より進んで道德宗敎の諸問題を論じ、事實を重んずるところの科學と情操を尙ぶ宗敎とを調和せしめん

としてゐる。彼れの哲學はその所謂「强き心」(tough-mindedness)の考へ方と「やさしき心」(tendermindedness)の考へ方、主知論的唯心論的の見方と經驗論的見方との間の折衷哲學たらんことを期するもので、この點から見て倫理宗教の問題は實用主義に對して頗る重大なる意味を有するものである。けれども本論の目的は認識論的方面の叙述にあるから、これを割愛せねばならぬ。

一九　相對主義　シラーの人本主義(humanism)

思惟や觀念はそれに先行する經驗の結果發生したるものであるから、既にその存在に於て相對的のものと云はねばならぬ。またそは感覺的與件と獨立のものでもない。更にその價値はその爲しとげたる仕事の結果によつて始めて決せられる。然かも最後は主觀的滿足をその評價の標準とするのである。それ故觀念は確度に於ても相對的でなければならぬ。實用主義の重んずる目的や結果は、個々の目的個々の結果である。この事を一面から見れば吾々の觀念はその場その場の役に立

てばよいのであるから、完全なる滿足といふことは寧ろ可能のやうに見える。現にジェームスなども觀念が實在に直接に導く場合には完全なる眞理の證明が出來るやうにも說いてゐる。けれども、實用主義の多元論は何等の關係統一をゆるさない徹底的多元論でなく、目的と目的、興味と興味との間にも實在相互の間にも結果相互の間にも一種の關係統一の存することを認めてゐる。故に吾々は全體に於ける眞理を考へねばならぬ。そして現在の眞理をその都度々々に訂正して行かねばならぬ。そこで眞理に程度上の區別が生じてくる。世に絕對の眞理はない。

この絕對眞理を否定する點に於て、凡ての實用主義者は一致してゐるが最もこの點を力說するのはシラーの人本主義である。已にプロタゴラスのいつたやうに「人間は萬物の尺度である」。プラトーのいふ如き超個人的絕對眞理は何處にこれを求むべきであらうか。よしんばかゝる絕對的眞理が實存するにせよ、それは假定によつて人間的眞理とは全く種類を異にするものであるから人間的な現實的眞理

を確保することが出來ぬ。そは或は存在するとも、吾々人間の能く到達しうる眞理でなく、よしそれに到達し得たるにもせよ、吾々はこれを絶對的眞理として知る術がない。故に絶對眞理は無益である。たゞに無益なばかりでなく、次にそは有害である。何となれば、若しそれが人間的認識と異るものなる時は人間的知識を蔑視せしめる傾向を發生せしめ、若し人間的知識と同一なる時は信念の變更改善を不可能ならしめ或は知識の生長といふことを不可解にする。もし絶對眞理が何等か實用的價値を有するとすれば、それが眞理構成の理想として解せられる場合のみである。主知主義の立場からいへば、眞理は人間の造つたものでない。が實用主義人本主義の見地から見ればそは人間によつて造られた製作品である。主觀的活動に無關係の眞理は存在せず、眞理要求の妥當性はたゞ吾々の實地經驗によつてのみ證明せられる。要するに眞理は人間的經驗の與材の上に人間的作爲を施して出來たものである。發見せられたる眞理は發見せられない以前にも既に

獨立に存在してゐたのではなく、發見せられることによつて始めて眞理となつたのである。よつて人間に造られない絶對の眞理は決して存在せぬ (Studies in Humanism, VIII, VII)。

是において か相對主義の主張は明白になつた。これは眞理の標準をば實在との一致といふことから、漸次これを結果の便益や興味目的の滿足といふことにうつす當然の歸結である。ジェームスは實用主義者が認識論上の實在論者たりうることを主張してゐるが、彼も亦模寫說の一致といふ概念で滿足せずこれを導くといふ意味に解し、滿足、便宜といふ概念をも眞理の標準としてゐる以上、實用主義のかゝる發展の可能を拒む譯にはゆくまい。それで認識論上の實在論は實用主義の一端であると共に主觀主義も亦他の一端である。主觀主義はどうしても懷疑論に傾く恐がある。この危險に備ふるためジェームスは比較的獨立なる實在を立てるのであるが、眞理要求といふことから出發する人本主義者のシラーは如何にして

この困難を切りぬけるかといふに、彼はこゝに社會學上の進化論を應用するのである。主觀主義の立場から如何にして、非我の存在、社會的生活の可能を證明すべきか。これ一の難問に相違なきも、ジェームスの根本的經驗論からいへばこの證明はさまで困難でないであらう。とにかくシラーによれば、個人及び社會的生活の必要上種々の興味、目的、評價が次第に調整統一せられ、隨つて眞理も亦調和合一せられるやうになる。凡ての眞理はそれぞれの眞理要求を有するけれども社會といふ環境に對する關係上、諸多の眞理間に適者生存の原理が行はれる。此自然淘汰の結果社會に最も有益なる眞理のみが認められたる眞理として殘留する。かゝる眞理は社會的承認を經たる眞理として個人的評價以上のものである。いはゞ一種の共同財産である。普通客觀的眞理と稱せられるものは、實はかゝる一般に確立されたる眞理に外ならぬ。數學の公理、物理學の眞理の如きもこの例に漏るゝものでない。主觀主義は懷疑論に終ると世人は批難するけれども、絕對的眞理

な立てるものこそ却て懷疑に陷るであらう。人間的認識は絶對的眞理に到達しえざるやう豫め運命付けられてゐるからである(Humanism, III)

二〇 實在の構成

シラーの主觀主義は眞理の構成を以て滿足せずして、進んで實在の構成を說くに至つた。ジェームスによれば實用主義は單に方法論認識論に過ぎぬ。哲學上の一定說ではない。如何なる哲學に至るにも是非通過せねばならぬ道路である。けれども既に論じた如く彼れの眞理說はその根本經驗論、即ち一種の哲學說と不可分離の關係に立つものである。更に彼は他方に於て此實在の絶對的に獨立ならざることを主張する點に於ても亦形而上學者である。彼は實在の少くとも一部分は吾々によつて變化されるものであることをゆるしてゐる。觀念や信念も一種の實在であつて他の實在に服從し順應すると同じく、他の實在も亦之に服從し順應する。觀念や信念は普通の所謂實在に加へらるべき補充要素である。經驗は可塑的(プラスティック)

のものである。ジェームスの認める第一實在なる感覺世界は單に「存在する」もので吾々とは獨立ではあるが、吾々の興味に從つて、その一部を特に注意し取捨、選擇し、吾々の便宜に從つて、案排組織することが出來る。吾々の實在に關する言說は吾々の見地に依存する。例へば同じヲオタアローの戰を英人は「勝利」と解し佛人はこれを「敗北」と解する。樂天主義者には世界は善美の天國の如く見えるであらうが、厭世主義者には地獄のやうに感ぜられるであらう。吾々にあらはれる實在の光景は吾々の配景法に賴るものである。實在の事實(that)はその實在それ自身であるが、その特定の性質(what)はその特定の存在(which)に依りて定まり、またこの特定の存在は吾々の選擇によつて定まるものである。與へられたる實在はいはゞ一塊の大理石である。この大理石から如何なる像を彫刻するかは吾々自身の技術に俟たねばならぬ。ジェームスの第二の實在とする事物の永遠的部分につきても同樣であつて、吾々は知覺的關係を種々に案排し組織し分類し其根本性の

差等を設け、遂に論理學や幾何學の秩序が出來るのである。以上の二つの實在はいはゞ默せる要素で何等自らいふところがない。吾々はそれらに代つて言はねばならぬ。而して吾々のいふところの眞理、即ちジェームスの第三の實在は自然淘汰の結果現在まで存續せる人爲的眞理である。要するに、全世界は、主知主義者の假定するが如く、永久不變に完全なる無限の書籍で、吾々人間は別に多くの誤植澤山なる有限なる縮冊版を造るに過ぎぬといふやうに考ふべきではない。寧ろ全世界は未だ完成せず、主として思惟的なる人間の活動によつて少しづゝ完成せられつゝある一大書籍と見るべきである (Pragmatism. VII)

更にデュ井ーの方便論理學の思想からも實在の構成を説くことが出來よう。デュ井ーはジェームスの如く感覺的與件を眞理の標準と看做さない。彼によれば所與の經驗材料は比較的に混沌的なものである。故に秩序整然たる思惟の所產をこれと比較することは出來ぬ。若し假りに經驗が既に始めから完成しをるものなら

ば、思惟作用の如きは無用の長物であらう。始めの混沌たる經驗を整理せんがためにこそ科學的研究の必要も生じ來るのである。思惟の價値をその先行によつて決定せんとするのは、誤謬を以て眞理の標準となすものでないか。思惟の價値はたゞその成し遂げたる調和的經驗に關係して決せらるべきである。而かもこの成し遂げられたる統一的經驗は、原始的經驗と同じく實在的のものである。そして思惟作用はこの統一的經驗に對する外的なる道具ではなく、彼れの所謂內在的道具としてその一部分をなすものである。眞の道具は建物の單なる足場の如きものではなく建物を建立する作用であり、この作用はその一成分として足場をも含有するのである。建立の作用は、目的に對する單なる手段として、完成せる建物と對立せらるべきでなく、その作用は要するに歷史的に過程としてみられたる目的である。足場も亦建設作用に外的な手段ではなく、その有機的一部を成すものである。思惟の產物は完成の域に達したる思惟作用であり、またこの作用は實現せ

られつゝある結果そのものである(Studies in Logical Theories, p. 79)。故にデューイの立場はジェームスのそれよりも一層主觀的であるといはねばならぬ。

けれどもこの點に於て最も大膽な論をなすものは矢張りシラーである。彼によれば眞理の構成と實在の構成とは離しがたきものである。先づ第一に、眞理の構成はともかくも「主觀的」實在を變更する。第二に、吾々の知識が客觀的實在に適用せらるゝ場合、それは客觀的實在をも變更する。第三、適用しきざる知識は眞理と呼ぶに値しない。第四、或る場合例へば吾々人間同志の交際に於ては主觀的構成は同時に實際的構成である。第五、單に認識するだけでも、その人の中の實在を變更する。即ち知ることはその知り手を變化する。のみならずそは認識の對象をも變化することが出來る。知るといふ作用は、たゞ鏡に事物を寫すが如く、單に實在を受容するの謂ではない。認識的努力によりて吾々は實在を變形することが出來るのである。實在とは要するに吾人に取つての實在である。吾々の眞なり

と判斷するもの即ちそれが實在である。實在は吾々の發見によつて始めて實在となるのである。發見されるといふと、一見實在は吾々の構成に先ちて獨立に存在するやうに思はれるかも知れぬが、かく考へるのは單に主張されたゞけの實在と實際に證明された實在とを混同するものである。眞として發見せられたる實在は、これを確認した心理的作用に依存するもので、決してこれに獨立ではない。眞理と實在とはこの完全なる意味に於ては、出發點でなくて目標である。認容せられたる實在及び眞理は實際の認識過程から開展したる成果に外ならない。尤もシラーも實在なる觀念を全然棄てゝ、實在の創造(クリエーション)を主張するものではなく、實在構成の手がゝりとして原本的實在(プライマリーリアリテイ)の缺くべからざることを認めてゐる。けれどもそは吾々に對して何等重大なる意義を有せざる單なる可能性である。またそは一種の限界に過ぎず、また要するに不可知的なものである。又シラーはたゞに人間のみならず、他の動物も、甚だしきは木石の如き普通無生物と呼ばるゝものす

らも、吾々の認識に影響せられることを論じて、一種の物活論(ヒロソイズム)に傾いてゐる。なほ彼は形而上學の有益なる概念なる自由の實在や實在の不完成性を力說し、進化論の哲學は必ずや動的實在觀を採らざるべからざると、事物の變化性の存在は幾分かの創始性の存在を語るもので、自由を以て宇宙を一貫する原理と見る比論の容さるべきものなることなどを主張してゐる(Studies in Humanism, XIX)。

斯の如きは方法としての實用主義から一歩を形而上學に踏み入れたものとも見られるが、實用主義のかゝる發展は不合理ではなくて寧ろ自然であるといはねばならぬ。シラーはこの人本主義の立場から形而上學や倫理學の種々の問題を論じてゐるが、こゝにはたゞ認識論に關係深き方面に考察を限つて置く。上述の如く同じく實用主義といつてもジェームスの實在論的傾向とシラーの主觀的觀念論的傾向との間には大なる徑庭があるのである。けれどもジェームスも亦大に人本主義を辯護し、可なり力強く實在の構成を主張してゐる。蓋し、實用主義はその中

に、事實に忠實なる自然主義的要素と、利害關係を重要視する功利主義的要素とを包含するものであつて、その何れを多く顧慮するかに從つて、二つの傾向が段々分れ出でて來るのである。ジェームスの態度はシラーの態度に比すれば寧ろ不徹底的なるを免れぬ。シラーの如き主觀的傾向は、實用主義の生物學的進化論的假定と矛盾するものとして、實在論者の批難を買ふ點であるが、生物學的進化論も元來功利的見方であるから、實用主義の人本主義に傾くことは決して不當であるとは言ひがたい。

二一　實用主義の批評

今まで述べて來たやうに、實用主義は主意主義の哲學として認識作用を實際的活動に還元し、また功利主義の哲學として眞理を實利と同一視しようと試みてゐる。成るほど認識作用も一の精神作用である限り、活動的なものには相違ない。眞理も亦固より一種の價値と考へることが出來る。けれども認識作用は普通にい

ふ意志作用ではない。また眞理と實際的利益とは必ずしも一致せず、却て相反する場合が珍らしくない。これ實に實際經驗上の事實である。認識活動は一種の實際的活動であらうが、然らば如何なる種類の實際的活動であるか。ジェームスのいふやうに眞理は思考の方面に於ける便益であり、シラーの論ずるが如くに論理的價値であるとしても、然らば思考の方面に於ける便益とは如何なる特殊の便益であり、論理的價値とは如何なる特殊の價値であるか。吾々は實用主義者に對してかく問ふの權利を有するものであり、實用主義者は吾々の爲めに、この點に就いて更に立ち入つた說明を與ふべき義務がある。然るに自ら常に具體的事實を重んずると稱し居るに係らず、實用主義者はかゝる具體的差別を抽象的概念によつて統一することに努めて、この抽象的概念が、如何なる異れる特色によつて差別的なる具體的事實となるかを明示することを怠つてゐる。怠慢は恕すべきであるが、實用主義者は次にこの具體的差別を統一するに用ゐた抽象概念とその初め

の具體的事實中の一方とを不注意にも混同して、吾々に誤つた回答を與へ、怠慢に加ふるに論理的過失を以てした。かくて認識作用は實際的活動であり、眞理とは有益の別名であるといふ彼等の主張があらはれて來たのである。

次に、よしんば實用主義の論ずる如く、實用と眞理とは常に相一致すると假定しても、實用は眞理の本質を形づくるものといひうるであらうか。實用は眞理の有益なる標識であるかも知れぬ。けれども眞理の標識は眞理の發見を助ける目安であつて、眞理そのものではない。或物品の番號は遂に番號である。物品そのものではない。吾々が眞理なる語によつて意味する所と、實用なる語によつて意味するところと、意識上同一でない以上は、實利即ち眞理といふ方程式は成立たぬ。觀念は實利を齎らすが故に眞理でなくして、寧ろ眞理なるが故に實利をも齎らしうるではなからうか。

次に實利は眞理と常に相伴ひ、眞理の標識たるをうるとしても、實用主義の立

場から見て果して、有益なる標識であらうか。たゞ一個の原因にも無限の結果が伴ふ。無限なる結果を吾々は如何にして完全に考査しうるか。勿論普通にはこの無數の結果の中より、吾々が顯著なりと認めるもの二三をば選出して、その原因の結果とするのであるが、吾々に對して顯著なる結果が常に實際上に於ても重大なる結果とは限らない。ことに多くの原因の諸結果が互に相錯綜する場合には、原因結果の聯絡を見分けることは大に困難である。又或る原因の重大なる結果は時間上並に空間上直ちに原因に接して起るとは限らない。又もしそれらの結果は凡て相互に獨立的でないならば、これら多くの實利を比較し、その差等を測定するに共通尺度を見出すことが必要になるけれども、これは中々六ヶ敷いことである。それ故實用主義者の眞理の標識は常に有益な標識ではなく、多くの場合に於ては、その攻擊して止まない主理主義者のとる標識の方が却て實用的であるともいへよう。

實用主義者の所謂實益なるものは千差萬別である。多くの個人によつてその實

益とするところが異りまた同一個人にしても場合によつて異る。そして實用主義者はこの雜多なる個々の具體的結果の實利を重んぜよと吾々に勸告する。もし之らの結果乃至實益をそれぞれ獨立のものと見れば、それらに依存する眞理も相互に獨立で主知主義者の唯一の大眞理の代りに實用主義者は數多の獨立的小眞理をうるであらう。事實また實用主義者は眞理の複數を主張する。けれども他方に於て實用主義者は、結果や實益は互に無關係でなく、吾々は大局の結果や實益を求めねばならぬこと、從つて眞理の訂正や成長の可能なること、眞理の相對的なることを論ずる。然るにこの眞理の相對値を決定するには共通の標準を要し、その標準の正確を期すれば吾々は次第に實用主義の重んずる具體的結果や實益から遠かつて比較的永續的にして比較的普遍的なる價値、即ち一種の理想を立てねばならぬことになるであらう。蓋しかくの如き不徹底は實用主義の相對的多元論の當然の歸結と見ることが出來る。

認識作用は一種の情意活動であり、眞理の本質をなすものは實利であり、實利の根本は主觀的滿足であるとするならば、シラーのやうに實在の構成といふことも云へるであらう。けれども已に論じたやうに、認識作用と情意活動、眞理と實利とは區別すべきものであるとすれば、實在は吾々によつて自由に構成せられるものでないことは明かである。吾々は實在の一部を變更することは出來るであらうが、その存在が全然吾々に依存するものであるとはいひ難い。シラーの考へる如き便利なる天國は實用主義の重んずるこの苦痛多き經驗的世界ではないのである。

尤も實用主義は一方に於て功利主義であると共に他方に於ては事實を重ずる經驗主義である。この二つの要素は必ずしも反對するものとは限らないが、必ずしも一致するものではない。一方は理想主義に傾き他方は實在論に傾く。それで功利を重んずるシラーと事實を重んずるジェームスとの間には可なりの距離がある。實

用主義者は兩方面を同時に顧慮するが故に、その主張に於て事實上多くは徹底を缺くに至るのである。

かくの如く吾々の見るところによれば、實用主義はその積極的主張に於て多くの缺點を有するものであるが、この缺點は直ちに實用主義の全價値を否定するものではない。吾々は實用主義の思想の中に種々の學ぶべき點や、考ふべき點を發見する。例へば感覺的與件の尊重といふ如きもその中の一つである。論理主義者は難じていふであらう。事實とか所與とかいふものも、これを事實とし、所與とする理性の判斷に依存するものでないかと。けれども實用主義者も亦これに反問し且つ要求するであらう。然らば純粹思惟の活動から、感覺的事實として吾々に意識せらるゝもの丶一切を導來することが出來るか。若し出來るならば乞ふ、實際にこれを試みよと。思惟活動の眞相をよく理解してゐないといふとは多くの實用主義の缺點であるが、論理主義者の方でも亦純粹思惟から感覺與件の一切を推

演することは容易ならざる事業で、この困難はやがて實用主義者の强みでなければならぬ。又實用主義者は心理學的主觀の外に別に認識論的主觀を立てない。これは論理主義者の手痛き攻擊をうける點である。けれども假りに認識論的主觀は存在するとしても。否存在以前に假定せねばならぬ條件としても、吾々はその外に心理的主觀の時間的存在をも認めえぬであらうか。もし二つながらこれを認めるとせば、二者は全く無關係であらうか。無關係でないならば、その關係は如何にして可能であり、又如何なるものであるか。これまた困難なる問題であらうと思はれる。實用主義は心理主義として當然に相對主義寧ろ一種の懷疑論に陷つてゐる。懷疑論は自己の論據を否定するものであるから、說として成立せぬとか、懷疑も亦その背後に絕對確實の眞理を假定するものであるとかいふ、批難はよく吾々の耳にする所であるが、懷疑論はかゝる形式的なる駁擊によつて根絕せられるものとも信ぜられぬ。こゝに詳論する餘地はないが、この相對論こそ實用主義の含む

深き眞理の一つであらう。また實用主義に於てはその實在論的傾向と主觀的功利主義的傾向とがよく統一されてゐないが、現在の實用主義に適當の修正を加へてこの不統一をのぞくことは出來ぬとも限るまい。例へば一切を活動的事實とし、それらの事實の生存競爭、自己保存の結果として、吾々の普通見る種々の現象が發生すると考へる如きもその一方法であらう。ジェームスやシラーに比すればデュキーの思想はこの統一的説明として一層勝つてゐるやうに思ふ。勿論實用主義はその根本に於てどうしても發生的方法を棄てることは出來ぬから、意味の説明に困難を感ずるを免れぬであらうが、普通にいふ意味と事實との對立そのものも亦諸の經驗要素の勢力關係によつて説明しえぬかどうか。これも亦吾々の問題である。

要するに實用主義はその積極的主張に於て弱く、寧ろ主知主義や絕對論に對する攻擊に於て鋭い。その現在の形式に於いては不完全であるが、將來の發展に對して望みを囑せしめるに足るものである。聊か逆説的に聞えるかも知れぬが實用

主義は實際的なるよりは、寧ろ實際的ならざる範圍に於て、實用的なるよりは寧ろ實用的ならざるところに於て、一層大なる價値を有するものである。

第七章　價値の哲學

一　價値の哲學と實踐理性の優先

價値の哲學はカントの主張した實踐理性の優先といふ思想に直接の關係を有つてゐる。眞を善に歸して了ふ點ではは價値哲學は實用主義と變りはないが、實用主義が道德法を經驗論の立場から觀、實益と便利とを眞理の標識として打ち立てるのに反して、價値哲學は無上命法の思想に基き、義務の法則を普遍的規範と認め、一切の判斷を客觀的價値の肯定と考へるものである。

元來カントにあつては、この實踐理性の優先といふ思想は理論的要求と實踐的要求とを調和し、現象界を脫離するとを許さない純粹理性と、吾々を驅つて形而上學の究竟觀念に到達せしめずにはおかない實踐理性との間の抗爭を除く必要上から起つた思想である。カントおもへらく、この二つの作用を同列に置くことや

實踐理性を純粹理性に隷屬させることによつては、二者の間の高き統一が得られない。これがためには純粹理性を實踐理性に服從せしめねばならぬと。蓋しカントは物理數學的科學で用ゐることの出來ぬ判斷の形式や範疇をば、勝手に眞正の科學の領分外に逐ひのけたがためにかゝる對立が生じたことを氣付かなかつた。彼は主理主義のしきたりに從つて物理數學的科學を一切の眞正なる認識の本統の手本と考へたのである。然らば物理界の說明のために設けられた範疇をばそれとは全く別樣の現象にまで應用せんとする時、そこに不可解の二律背反に逢着するのは自然の道理でなからうか。自然科學の外になほ歷史的人間的科學、精神價値の科學がある。それらの科學の方法が自然科學の方法と違ふからといつて、科學といひ系統的知識といふ名をそれらに拒むことが出來ようか。人間世界の說明に目的の觀念を用ゐることは形而上學的として排斥すべきであらうか。この一層廣い知識の概念を以て批判主義を完成するの必要がリッケルト (Rickert) の哲學を

起すに至つたのである。彼はヰンデルバント（Windelband）の根本思想を發展し實踐理性優先說に對する認識論的基礎を見出さんと努力してゐる。彼は一方に於てはフィヒテ、ロッツェ、ルヌーヰエ等によつて試みられた實踐理性優先說の形而上學的發展に反對し、他方に於ては實用主義などによつて助成された心理的說明に反對する。彼は純粹理性と實踐理性との綜合を絕對意志とか最高人格とかいふ形而上學的原理によつて試みるものでもなく、さればとてデュヰーやシラーのやうに心理的分析によつてこれを試みるものでもなく、根本的に認識論的方法で進み、凡ての眞理判斷の究極の假定を「すべし」(不許不)(Sollen) といふ普遍的規範に求めてゐる。

二　普遍的價値の學としての哲學　ヰンデルバント（Windelband）

このリッケルトの方法は、已にヰンデルバントが『プレルーヂエン』（Präludien, 1884）に明示した思想に本くものである。ヰンデルバントは批判哲學を必然的普

遍的價値の學(die kritische Wissenschaft von den allgemeingiltigen Werten)と見た(op. cit. p. 28ff)。即ち普遍的價値はこの哲學の對象で批判主義はその方法である。それは、果して普遍必然的眞理價値を有する學、普遍必然的美價値を有する藝術、普遍必然的善價値を有する道德があるかどうかを吟味する。吾々は二つの表象的要素の間の適合を表はす判斷(Urteile)と判斷を行ふ意識と表象された對象との關係を表はす他の種の判斷即ち價値判斷(Beurteilungen)とを區別せねばならぬ。「これは白い」といふ判斷と「これは善い」といふ判斷とは文法上の形は同一であるが實は根本的に違つた判斷である。純理的判斷に於ては、吾々は兩要素の間に一の關係を立てるが、それらの要素の價値についての考へを交へない。價値判斷に於てはその關係に對して普遍的妥當性を肯定又は否定する。この價値判斷は確定した目的を測定の標準とするもの、即ちかゝる目的を認めるものに對してのみ意義あるもの、適不適褒貶容拒の對偶を以て吾々に臨むものであるが、かゝる判斷こそ

やがて哲學の對象である。實に哲學の職能は、自然科學のやうに事實の自然的必然を規定するにあるのではなく、萬人の齊しく眞と認めねばならぬ不許不を規定するにある(op. cit.p.36ff.)。これらの評價作用を個々の快樂苦痛の感情と混同してはならぬ。それは生理狀態による牽引拒斥ではなく、普遍的規範に從ふ判斷である。或はかゝる判斷と雖も時所と共に變化する社會狀態の產物であるから單に相對的價値を有するだけだと論ずるものもあらうが、然し更にこの相對主義の眞僞を調べて見ようとすれば何人も思惟の普遍的規範を認めずにはゐられまい(op. cit.p. 43)。規範的法則は自然的因果的法則と大にその趣を異にするが、このことは規範的法則の價値を少くするものではない。規範的法則は然かあるべき筈のことを確立するもので必ずしもそれが實際十分實現されてをることを要しない。思惟の法則は表象聯合の法則と同一ではないが、全然それと反對なものでもない。眞の聯想關係も誤つた聯想關係も、これを規定する自然の法則に於ては變りがない。眞

僞の區別は理想的規範に一致するか否かによるのである。眞理は數ある黑球の中の唯一の白球である(op. cit pp. 221—224)。心的作用は美醜正誤善惡何れをも惹起するものだから、それらの價値を判別することが出來ぬ。規範は直接的明確を以てその承認を經驗的意識に強ふる。その因果的說明は不可能である。生成的心理學は單に、規範が如何にして又如何なる程度まで實現されてゐるかを示すとが出來るだけてある。それは事實の問題を決することが出來ても權利の問題を決するに足らぬ (op. cit. p. 227)。批判哲學の假定は普遍妥當的目的とこの目的を認識する人間意識の能力に對する信念である。フィヒテの功績は批判的方法の目的論的特性を力說した點にあるが、目的の規定からその實現の手段までも演繹しようとしたのは彼れの誤であつた。勿論規範は經驗に依立するものではないが、それが明かな意識をえてくるには經驗にまたねばならぬ。思惟の全活動の唯一の目的はその規範の實現にある。普通に所謂對象と名けられてゐるのも要するに表象間の

結合の規則に過ぎぬ。この規則が絶對獨立の實在に對應するか否かは知るを要せぬ。たゞ一の規範に從つて表象結合の或るものは眞と判決され他のものは僞と判決されるのである。眞理の概念は表象と事物の一致を意味するのではなく單に表象間の相互的調和を意味する。學理と事實の調和を意味する(op. cit. p. 130)。直接に確實なのは、感覺と一般原理又は公理である。認識が存在しうるがためには是らの感覺を原理によつて論理的に整理することの可能を假定せねばならぬ。認識の此兩要素は共に缺くべからざるものであつて、全然演繹的な知識とか全く歸納的な知識とか云ふものはありえない。此公理の價値は普遍的目的によつて規定せられるものであつて、若し吾々が此目的に到達しようと思はゞこの公理の價値を無條件に承認せねばならぬ。これらの公理を經驗的生成的に說明するとは不可能である (op. cit. pp. 256—261)。認識に價値と意味とを與へる者はたゞ普遍的目的あるのみである。思惟が一の道德的義務と考へられた時始めて此目的が達せられる。

思惟活動に際しては道德力が外的印象や個人的利害や想像の誘惑を抑止するのである (op. cit. p. 210)。 所謂永遠の相に於ける世界の知識といふやうなものはない。吾々の知識は經驗界に限られ、普通妥當の感情が永遠の光明をそゝぐ。知 (Wissen) に於てゞなく道德意識 (Gewissen) に於て人間の心は永遠に與るのである。實に永遠は知らるべきものでなく體驗せらるべきものである(op. cit. p. 320ff.)

三　存在を不許不に還元せんとする試み　リッケルト (Rickert)

リッケルトはヰンデルバントの思想を繼紹して超越的對象を不許不に還元しうることを證明しようとした。彼に從へば主觀と客觀との對立は三様に解せられる第一は身體即ち心理生理的主觀と環境との對立、第二は意識界と意識外の事物との對立、內在と超越との對立、第三は意識の主觀と意識の內容との對立である。(Der Gegenstand der Erkenntnis, 2nd ed., 1904 p. 12ff.)。隨つて客觀に三様の意味がある。第一身體以外の空間界、第二超越的客觀、第三意識に內在する客觀即

ちこれてある。內在的客觀の實在性は疑ふべくもない。たゞ疑問なのは超越的客觀の實在である。この客觀の實在は直接に確實ではなく吾々自身の歸納にすぎぬ。果してこの歸納は正しいかどうか。これリッケルトの解明しようとする問題である。意識の全內容が客觀であるのだから殘す所の主觀は單なる意識である。決して客觀となることなき普遍的非個人的な意識、卽ち意識一般 (Bewusstsein überhaupt) である。主觀の中に於いて個別的のものは悉く意識の內在的客觀であるから、個々の心は超越的なることが出來ぬ。意識一般は內在的實在でもなく超越的實在でもなく單に一の概念である。そは凡ての內在的客觀、凡ての意識內容に共通なものである。超越的客觀の形式に對應するところの內在的客觀の形式または種である。然るに認識の意味は主觀とは獨立な秩序を見出しうるといふ又見出さねばならぬといふ確信に基く。然らばこの秩序は超越的實在の秩序であらねばならぬかどうか。若し認識は表象に成立するとすればそは實在と比べてみねばなら

ぬ。そは實在の模寫または象徴であるであらう。けれどもこの見方は保ち難い。といふのは此表象なるものは意識の內容即ち客觀であるから、そこには客觀と客觀との關係があるだけて、主觀と客觀との間の認識關係といふものがない。さてこの一致を認識するためには主觀が必要となる。そしてこの知識はまた表象であつてはならぬ。もし表象であつたら復その新らしい一致を認識する必要があり、かくて無窮に進んで止まるところを知らぬからである (op. cit. pp. 78—84)。眞の認識は判斷に成立する。この判斷は決して表象の單なる關係ではなく、實在の肯定又は否定を含む (op. cit. p. 97)。認識は論理的本質に基く肯定又は否定であつて、意識の能動的作用に屬するものである。肯定否定は牽引拒斥の一形式に外ならぬ。けだしかく一切の認識が實踐的性質を有することは、そが純然たる表象と違ふところて、判斷は常に容斥褒貶で、結局價値の承認である (op. cit. pp. 108—110)。認識價値は他の價値とは違ふ。快樂上の評價は、その時その所にあるそ

の個人にとつてのみ妥當であるが、論理的判斷にあつてはその時の事情とは獨立な價値を有する者が肯定される(op. cit. p. 112)。判斷は勝手次第に行はれるのではない。吾々は肯定否定を强ひる個人外の力に服從するのである。この一切の判斷に伴ふ必然性(Urteilsnotwendigkeit)は肯定の論理的根據であるから、因果的必然性とこれを混同してはならない(op. cit. pp. 111—114)。これは不有不、必然(Müssen)ではなく不許不、當爲(Sollen)であり、命令であつて、吾々の意志は判斷に於てこれを承認するのである。存在ではなく、不許不こそ知識の對象である。この不許不が吾々の認容せねばならぬ普遍的秩序を形くるものである(op. cit. pp. 115—123)。リッケルトは學の問題を意識內容の分類に限る點では經驗批判主義と似てゐる。けれども彼はこの秩序を單に便利な分類とは考へずに、普遍的規範と一致する所の、主觀の承認如何とは獨立に妥當なる秩序と考へた(op. cit. p. 124ff.)。眞理は個人の趣味傾向に相對的のものではない。絶對的眞理の價値を否

定するそのことが、裏面には已に其否定の確實を肯定してゐるのである。凡ての人の判斷は誤りであつても絕對眞理の價値の存在するといふ判斷だけは正しい。て吾々は知識の對象としての超越的不許不を疑ふとは出來ぬ。懷疑の肯定すら之を必然の條件としてゐるのである (op. cit. p. 141)。存在すると判斷されて始めてそのものは存在する。だから不許不は論理的に存在物よりも根本的な概念といはねばならぬ (op. cit. p. 157)。リッケルトは自分の哲學を稱して先驗的觀念論といふ。そは現前意識の外直接的のものを認めざるが故に觀念論であり、意識內容を超越した對象、不許不を認めるが故に先驗的である (op. cit. p.165) 經驗の與料すら、そのしか認められる限りに於て判斷と規範とを假定するものである。凡ての判斷はその內容に關して經驗に立脚するが、しかも經驗的に現前せしめるとの出來ぬ不許不に關係する。かく考へるとき經驗論と主理主義の反對は打ち勝たれる (op. cit. p. 185)。知覺はたゞに性質の集合ではなく超越的規範に應ずる必然的關

係を含んでゐる。事物の客觀性は規範即ち表象の結合の規則に成立するものである(op. cit. p. 199)。因果の必然的關係すら其客觀的價値を理想的規範の認識から來る (op. cit. p. 197ff.)。理論人と實踐人、知と意の間に反對はない。知識と雖も無上命法に基き、論理的明確は道德的確實の一種に外ならぬ (op. cit. p. 234)。必然も亦不許不を基礎とするものである (op. cit. p. 240)。抑も從來多くの哲學に於ては知識的價値が他の道德的宗敎的藝術的生活の上位に置かれたが、方今の主意主義は兩者を調和せんとして他の極端に走り、知識の根柢を奪はんとした。科學は個人的の意志や感情の闖入の危險なるを見て主意主義と戰を挑み、又情意は科學の結論に滿足せず、かくて爭ひは益熾烈に趨くだけである。たゞ評價作用を科學の基礎に置く認識論的主觀主義のみ、知と情意との紛爭を解決するとが出來る。眞理の認識は一の無上命法である。隨つて認識作用は、理想的規範に從ひうる自律的意志を假定する。それで此觀方からすれば理論的活動と實踐的活動とは必

ずしも相背馳するものでなく、同じ義務の意識の二樣の現はれと考へることが出來る。實に義務の意識は論理的價値の超論理的基礎である（Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1903, p. 697ff.）。實踐的意志は概念上論理的意志に先立つ。義務を行はむとする意識的意志の絕對價値は論理人に對しても無條件的必然である。何となれば特殊的價値の承認は一般價値の承認を豫想するからである。最上のものが論理學ではなくて倫理學であると云ふ確信、道德的客觀的秩序（objective Weltmacht des Guten）の存在に對する信念、是れ認識の價値の基礎である（op.cit. pp. 737—739）

四　自然科學と歷史

かくの如く人間の意識が宇宙の中心に置かれる時、宇宙過程は最早や單に必然的の者ではなく理想の歷史的實現となる。それで具體的意識の世界に於ける普遍的價値の實現を示す者として歷史は哲學の根本的機關となる。廣義の歷史學は科

學の空虛なる抽象の補ひとして內容豐かなる實在を示すことが出來る（op. cit. p. 24)。元來科學的知識は個別的對象の模寫乃至表象ではない。なぜかといふに知らざるべからざる事物の數が無限に多いばかりでなく、その一々の事物も無數の要素、關係を含んでゐるからである(op. cit. p. 34ff)。で此外延並びに內包に於ける多樣性に打ちかつ方法がなかつたら科學はありえぬであらう。然るにこの目的を達せしめるものは概念である。科學は概念を用ゐるが故に、科學が完全の域に進むに從つて益々事物の直觀的要素や個別相が排除される。吾々は實在を端的に經驗することが出來るが、これを科學で說明せんとする時忽ち實在は吾々の手から逸して了ふ。概念は愈完全にして、それは愈具體的實在から遠かる。加之實在を模寫することは科學の職能ではない。概念の含む實在が少なければ少いほど科學としての完全には近くのである(op. cit. p. 246)。けれどもこれがために科學から其客觀的價値の一切を否定すべきではない。科學的概念は實在の模寫である限りに於

て眞であるのでなく、そが實在に妥當なる限りに於て眞である(op. cit. p. 247)

科學の立場から見れば個々の事實は重要なものではないが、他の藝術的道德的見地から見れば重大なる價値を有つものになる。實在をその二度と起らない個別相に於いて捕へるのは廣義の歷史的認識の任務である(op. cit. p. 256)。歷史的事實は定義上二度と起らないものだとすれば歷史的法則といふ如きは言語上の矛盾といはねばならぬ。歷史的人格は複雜にして不可說明的であるとはよく人のいふことであるが、たゞに人格に限らず一枚の木の葉もカントやゲーテの如く不可說のものである(op. cit. pp. 258—260)。自然科學と歷史學の區別は單に方法論的意義を有するだけで實際の學問に於ては互に相混合してをるので、自然科學的方法も比較的に歷史的な事物に應用されてゐるけれども、人間の人格の如きに至つては到底科學的概念で捕捉することの出來ぬものである。

なく法則の概念は純然たる歷史的事實に適用することは出來ぬが、これらの事

實は原因の規定を受けぬといふわけではない。如何なる事實も原因を有することを主張する因果の原理と、同一原因には同一結果が伴ふことを言明する因果的法則とは違ふ (op. cit. pp. 412—414)。個々の原因と個々の結果との間の結合は一の歷史的因果結合と云ひ、これら個別的結合の一群に共通なものを因果法則と云ふ。かく法則の觀念は歷史と相容れないものだが原因の觀念はこれと相許すものであるから、自然と歷史との對立は必然と自由との對立ではない。又歷史の對象は偶然的事實であるともいへない。若し偶然といふことが一般的概念や科學的法則に包括されぬといふ意味ならば、具體的事實は偶然の寄り集りである。若し又それが原因をもたぬといふ意味ならば、一切の事物は必然的で一つとして偶然的のものはない (op. cit. p. 416ff.)。然し歷史的因果と科學的因果とは違ふ、先づ科學に於ては同一原因が同一結果を惹き起すといふことが出來るが、歷史に於ては眞に同一なる因果は一つもないのだから、かゝることは云はれない。次に、歷史

的因果にあつては原因と結果は異質的のものだから因果等値の原理はこれに適用するとが出來ぬ (op. cit p. 422)。歷史は環境や過去の狀態の個人に對する影響を研究するが、その環境や歷史的狀態も個別的のものとして考へられねばならぬ。もし個別的のものを去つて時代精神とか民衆心などといふ一般的の概念に移れば、已に歷史的見地をすてゝ自然科學的態度を取るものである (op.cit. p. 428)

歷史の個別的要素は或る普遍價値に關係して見て始めて高い統一に結合される。個體を類概念の一例と見、其間に何等の價値の相違を認めぬ科學的觀方から人生や歷史に意義を與へ樣としてもそは無益である(op. cit. p. 622)。經驗界に於ける本質的のものと非本質的のものとを普遍妥當的に區別するには、選擇の標準即ち理想的規範が必要になる。この規範によつて客觀的な價値の階段に歷史的發展の要素を配列せねばならぬ(op. cit. pp. 641—649)。歷史には不合理的な要素がある。豫定說をとる凡ての主理主義は歷史的個性の意味を沒却するものである。

ヘーゲルの絶對的唯心論に於けるやうに一切が論理的に必然的なる所には價値の區別は不可能である。凡ての要素が同一水平面にあるからである (op. cit. pp. 650—653)。經驗的實在は吾々には絶對的に不合理である (op. cit. p. 511)

若し具體的個體が眞箇の實在で、概念はむしろ吾々と實在との間隔を大きくするものとすれば科學の必要は何處にあるか。知識の理想をいへば、過現未一切の實在を單一直觀內に包括しうる主觀である。然し限られた地平線內に蠢動する吾々人間には一切の個體の絶對的認識といふ理想の到達は望まれない。そこで絶對認識の代用物が入用で、科學はかゝる代用物として吾々人間には大なる價値をもつことになる。或る目的を達するにはその手段がいる。かくて有限數の事實から導かれた判斷は凡ての場合に有效であるといふ假定は普遍原理として認められる (op. cit. p. 680)。科學的法則の普遍妥當性は絶對價値に關係して始めて說明せらるべきもので、それを生成的に說明せんとする經驗論者は永久に循環論を脫

することが出來ぬ（op. cit. p. 685）

かく科學は人間的立場から見れば必要なものではあるが、しかし決して歷史の位置を奪ふことが出來ぬ。歷史的知識は科學的知識よりも一層實在に近いものである。が、歷史的知識とても矢張り結局は經驗的主觀の制限をうけねばならぬ。全宇宙の直觀は有限の知性には許されてゐない。だから人間の知識は多くの繼起的作用を通じて始めてその目的に達するより外はない。これらの作用は全體として歷史的發展を形くるものである。この人間の知識の實現の過程は科學的には知りえぬもので、たゞ歷史的に知りうるだけである（op. cit. p. 687）。こゝに經驗的主觀の立場から見て歷史的知識の必要と價値とがある（op. cit. vol. II. p. 98）

五　價値哲學の批評

價値の哲學は、認識の對象は存在ではなく不許不であることを主張し、かくて實用主義と同じく理論的作用を實踐的作用に還元しようと試みるものである。固

より事物の眞意義を發見するには所詮は道德的經驗に訴へねばならぬものであるが、然し他面に於て不許不は存在から演繹し得ないまでも存在を假定するものである。意識に關係なき目的、規範價値といふやうなものを考へることが出來ぬ。然るに意識は單に妥當なるのみならず存在するものである。リッケルトは一切の存在は、存在を肯定する判斷に於ける價値や意味を假定するといふことから、不許不に存在以上の優越權を與へた (Zwei Wege der Erkenntnistheorie, 1909, p. 37)。しかし果して判斷は何等かの形式で存在することなくして妥當なることが出來るであらうか。判斷の妥當性は判斷と思惟との實在性を豫想するものである。リッケルトの議論は何物も存在すると判斷されずしては存在せぬといふ誤つた假定の上に立つものである。然るに吾々は吾々の思惟の具體的存在を確實に經驗してゐる。この確實はこれが明確な認識に先つものである。寧ろ吾々の思惟の存在が直接に確實なればこそ吾々の存在に關する判斷が妥當であるのである。意識を超越した

價値自體（Wert ansich）は物自體と同じく不可解なる概念である。如何にして絕對的價値が認識作用に於て意識と結合し來るか。如何にして超越的のものが內在的のものとなるか。存在と意味、實在と價値の二元論を打ち勝つ道如何。リッケルト答へていふ。この二元論は說明の必要上元來一つのものを概念的に分つ理知の產物である、吾々は意味と存在との統一の直接意識を有する、たゞそれは概念的區分に先つものであるがために說明することが出來ぬと（op. cit. p. 57ff.）。けれどもこの不可說明は理知の必然的所產ではなく、一切の存在に無關係な價値を考へんとした結果であると思ふ。意識と沒交渉なる價値自體といふ如きものはとても考へられない。どういふ形式でも存在せぬ價値は尙更考へられない。全く非存在な價値といふ如きは無意味の言葉である。何となれば絕對無は思惟の否定であるから。然らばこの非存在の價値から存在に移りえないことに何の不思議があらう。認識に普遍客觀的基礎を與へるには必ずしも價値、對象、意識の關係を破棄

するには及ばない。價値や對象を普遍的意識に關係せしめつつ、たゞ個性的主觀から獨立のものと考へれば十分であると思ふ。かく判斷の作用は相對的に超越的であるが絕對的意味で超越的ではない。個々の人間に獨立なる事物の關係法則も、普遍的實在を具體的に捕捉する絕對思惟と無關係には實存すると考へることが出來ぬ。人間の意識に共通なるものを抽象して出來たかの意識一般は、人間の起源に先つところの眞實の關係や普遍的規範の主觀でありえない。客觀的秩序や價値の永遠性の基礎たる意識は抽象概念や純論理的擬設ではなく具體的內容を有する生きた人格でなければならぬ。

次にリッケルトの根本思想なる認識と實踐的活動の同一といふことは內的經驗の事實と一致しない。兩者に於ける吾々の態度には著しい相違がある。認識作用に於ては、肯定否定は勿論吾々の自由であるが、事實や關係は吾々の認識すると否とに係らず存在するのである。これに反して實踐的態度に於ては、吾々の意志

する者の實在は吾々の主觀的作用に依存する。固より目的の價値は吾々の實現すると否とに係らず存續するであらうが、目的の實現即ちその理想界より客觀的實在への推移は一に吾々の自由意志に係はるものである。それ故二つの場合實在と自我との關係が違ふ。實踐的の場合に於ては吾々の心は實在を變形する能動的原因となり、理論的の場合には吾々の心は意志と獨立なる實在を認識する。尤も認識作用を全く受動的に解し、唯事物を反映するにありとするものではない。が、理論的作用は實踐的態度と同じ意味では能動的でないといふのである。判斷作用は吾々の意志による者だが、判斷すると意志するとは同一であらうか。判斷の向けられる所のものは事物の存在であつて、判斷を支配する規範ではない。リッケルトは實在の肯定は存在判斷の價値を假定するといふが假定は假定で對象は對象である。存在の肯定の中に判斷の妥當性が含まれてゐるので肯定された事物の價値が含まれてゐるのではない。存在判斷の妥當なのは直接確實なる事實を認識する

からである。存在判斷に價値を與へるにはリッケルトが內在的客觀といつたものて十分である。余の肯定する事物の存在は余の個性と獨立であると考へれば、別に意識を絕對に超越した對象を求むるには及ばない。經驗的事實に內在的な關係の存在が科學的判斷の對象である。科學的判斷は歷史的判斷と同じく妥當的なものであるが、これ超越的規範に關係せられるからではなく、實在的關係の體系を肯定するからである。反復する自然現象を科學的概念に包括するためにはその反復が或る仕方で存在せねばならぬ。個々の要素が前後互に共通なるものを有せず、諸の因果的歷史的結合が相互に全然相異るとすれば、どうしてそれから法則を發見することが出來やう。果して恒常的關係は人爲的のものか、或は事物に於て存在するものか、リッケルトはかゝる問題を提出することすらもしないのである。

自然科學と歷史科學との區別は、リッケルトによれば研究の材料上の相違から起つたものでなく、その目的及び方法の相違から由來したものであるが、この區別

の結果認識作用の中に二元論が現はれる。一方の認識は法則の發見を目的とし他方は個體の捕捉を目的とする。科學の目的は概念で、歴史では概念をたゞ手段として用ゐるといふのである。けれども吾々の見る所では理論的活動の目的はたゞ一つである。即ち事實をその全關係に於て見ることである。その出發點は個々の事物である。その目標は直觀的要素を少しも失はず而かも直接意識には洩れた一切の規定を包含するやうな概念に外ならぬ。よしリッケルトの歴史的認識の定義を取るとも、その結局の目標はやはり概念の體系である。或る事實の他の事實との繼起共存因果を肯定し、その事實の理想的價値を規定する時には、世界の意志と比較するといふ時には、知識の目的は個體そのものではなく、寧ろ「永遠の相に於ける」個體である。歴史家も單に事實の經驗で滿足せず、これを理解せむとする以上、科學者と同じく概念に到達せざるをえないのである。

歴史の目的も自然科學の目的も畢竟同一だとすれば、兩者の差別は寧ろ認識の對象たる材料の差別に求むべきではなからうか。リッケルトとは正反對に、これを肯定するのはミュンステルベルクである（Philosophie der Werte, 1908; Psychology and Life, 1899; Grundzüge der Psychologie, vol. I, 1900; Science and Idealism, 1906）。彼は認識論的批判主義では滿足せず、フィヒテの形而上學的唯心論まで進んで價値哲學の完全なる體系を建設しようとした。新ソフィストの遵奉する相對主義や主觀主義に對して戰ふ點では彼はリッケルトと同じである。科學の人爲的にして抽象的な認識から意識の直接なる世界に吾々の眼を開いてくれた相對主義や主觀主義の功績は沒すべからざるものであるが、個別的の直接性で止まつて了つたところにその誤謬がある。經驗的批判主義者や直觀主義者や實用主義者と共に、歴史的實在と實踐的活動を立て具體的生活を發足點とする以上は、更に進んで吾々は普遍永遠の價値の肯定によつて暫有的のものを超脫せねばならぬのである（Phil. d.

Werte, pp. 29—38)。けれどもこの價値はリッケルトの場合とは違つて凡ての精神生活を超絶したものではなく、不斷の努力なる絶對意志、根本活動（Urtat）大我（Super Ego）である。ショーペンハウエルのいふやうに無益にして苦痛な努力ではなく限りなき喜悅に滿ちた精進である（op. cit. p. 39ff. pp. 449—481）。世界の原理は無力な物質ではない。凝然不動なる神でもない。流れて已まざる生きた活動である、それは自已保存にして同時に自己擴大（Steigerung des Wollens）である（op. cit. p. 456, p. 476）。この一切の價値の根源は、有限我以上に達しない思惟や道德意識や藝術的感情を以て解することが出來ぬ、これを知るには人間的經驗を超越した價値に對する哲學的確信によらねばならぬ。かかる確信は概念や判斷で表はすことも出來やうが、それらは單に補助的方便である（op. cit. pp. 438—481）。この確信は概念的思惟よりは寧ろ宗敎的信仰に類するものである。この確信なくては吾々の意志を滿足する途が失はれる。一切價値の統一即ち意志のそれ

自身との統一を意志することとの中には自ら凡ての要求を滿足する普遍的活動が含まれてゐる。永遠に向つて自己に忠なること(sich selber treu sein in Ewigkeit)は世界の一切の價値を保證する活動である(op. cit. p. 481)。

彼はかく純粹意志、即ち超個人的意志の意志するものと價値とを同一と見、この絶えず自己を肯定する超個人的意志の概念から演繹的方法で一切の價値を導き出さうと努めた。彼はリッケルトの主張する不許不の優先を否定して、「價値を有つ」事と「意志せられる」事とは完全な方程式を成すと考へた。一度この方程式を許せば、意志は僞と醜と惡を選むことが出來ぬといふことが必然的に論結される。不許不といふ考へは價値の觀念を明かにせぬだけではなく、寧ろそれに不純な性質を入れて來るものである。即ち不許不と然らざるものとの間の選擇の自由これである(op. cit. p. 53ff.)。吾々が判斷せんと欲する時はたゞ眞理を選擇することを欲するのである。固より間々誤謬も生ずるけれども誤謬を誤謬として選むので

はなく。それを眞だと考へるから選むのである。道徳上の行爲に於ても同じことて善に反對する意志のあるべき理なく、隨つて不許不といふのは無意義である。強盜と雖も追ひはぎそのことを選むのではない。それを敢てするのはたゞ快樂のまどはしに屈するがためである。罪惡を選みそれを善いものと考へる如きは不道德家ではなく、むしろ道德上の狂者であらう。不道德は選むべからざるものを意志するにあるのではなく、意志せらるゝ唯一つのもの即ち善に反して行ふにある(op. cit. p. 57ff.)。價値はその種類の如何を問はず純粹意志の滿足に本く。この純粹意志の目的は快樂ではなく、無限の自己發展、自己擴充、自己保存である(op. cit. p. 60ff., p. 461ff.)。

快樂の情とは沒交渉な意志の活動がある。即ち、世界の存在を要求し、人生の內容の獨立價値を要求する意志の活動これである。この根本活動は吾々の存在に永遠の意義を與へるものであるが、そは眞でも美でも義務でも善でもなく、これ

らの一切價値の引き出さるべき原の基本的確信である。かゝる確信は絕對自由の活動であつて何等の證明を要せず、又證明の出來ぬもので、この確信なきものに對しては談議は一切無用である。この第一步を取るものゝみ、この一步の中に凡ての他の價値が包含せられてあるといふ證明をうけがふことが出來るのである(op. cit. p. 74ff.)。かくてミュンステルベルクは、客觀世界が存在せねばならぬといふ意志の唯一の原理から出發して一切の價値を系統的に演繹した。

七　價値の系統的演繹

一切の價値の起源は、吾々が經驗を個々の人間から引き離してそれを獨立に存在すると考へる事實にあるとすれば、存在價値が評價の眞先に出てくるのは當然である。或はこれを難じていふ者もあらう、實在の肯定は評價ではない、又確實なのは判斷で肯定された事物ではないと。けれどもこの議論は認識の對象と認識の作用との二元論に終るものである。然るに二者は同一意志作用の不可分の兩面

である。凡ての具體的經驗は能動的過程であつて決して受動的のものではない。事物は吾々に取つて始めより目的であり且つ手段である。吾々の意志と注意の對象であつて、吾々を牽引又は反撥する。だから一切の經驗は同時に評價作用である (op. cit. pp. 85—89)。普通人々は實在性を事實の反復又は多數の人の經驗の一致に求めるけれども、その反復や一致は單なる偶然であるかも知れぬ。存在價値の基礎は、世界の獨立的存在を要求する意志である。尤も經驗は意志の要求の制限又は指導として用をなす。即ち實際の事實に反對する意志は自ら弱められ、之に調和する意志は自ら強められるのである (op. cit. pp. 94—97)。吾々の經驗する事實は他の個人にも可能なる經驗でなければならぬことを要求する意志は事物の客觀的存在の導かるべき根源である以上は、同胞の實在についての意識は事物の肯定に先んずることは明かである。普通には他人の身體を知覺してその外形の類似から歸納的に其精神生活を推想するのであるが、ミュンステルベルクによれば、是實

在を自然主義的に抽象的に考へる習慣の結果で、蓋しこれに過ぎたる誤りはない。實に吾々は自身の意志作用と他人の意志作用とを直接的直觀的方法で捕へるのである。吾々自身及び他人をば對象としてではなく、牽引反撥の傾向として直接に感得するのである (op. cit. p. 106)。然るに摘まれんと欲する花や味はれんと願ふ果實に對して吾々が同胞や高等動物などと同樣な客觀性を與へぬ譯はどうか。吾々は直接にそれらの事物の要求を感ぜぬのであるか。勿論花や果實等も何かを意志するのではあるが、その執意は吾々によつて感ぜられた要求に盡きてゐる。これに反して人間や高等動物は事物に對して連續的に新らしい態度をとるのである。精神的存在の標識は意志の同一經驗を新しい姿の下に自己と同一のものとして發見することである (op. cit. p. 110ff.)。この執意のそれ自身に對する親密なる關係は普通靈魂といはれてゐるものである (op. cit. pp. 112—114)。

吾々は主觀的の偶發的意志作用とは獨立なる意志作用のあることを認める。こ

れらの超人格的意志作用は絶對評價作用 (die absoluten Wertungen) である。この超人格的意志作用に比すれば必然によつて規定される執意や主觀的傾向は偶然的非實在的なものであつて、其の關係は客觀的自然と想像の產物との關係の如きものである。吾々は常にしか意志せねばならぬといふ意識を以て意志する時始めて吾々は絕對的評價をなすのである。價値の存在すらも主觀客觀の存在と等しく、原初の經驗を新らしい經驗に於て再び發見する意志の純粹滿足に基くものである (op. cit. pp. 115—117)

かく單一の原理から演繹した諸の存在價値は、外的內的及び社會的の三方面に於ける直接的原本的經驗を構成する。これらの三種の價値に對應して三種の文化價値がある。蓋しこの文化價値は意志が自己の目的を意識する時反省によつて發見されたものである。次に吾々は同一種の事實間の關係によつて直接經驗の範圍を超脫し、かくてこゝに種々の認識が現はれてくる。そしてこの認識の客觀的效

驗性は、吾々の演繹の出發點、卽ち種々の經驗の中に自己を保存する意志を固持することによつて證明されねばならぬ。この超個人的意志を滿足するもの、卽ち種々の存在要素の間に發見せられる同一性は、獨立絕對の價値を有するものである。

八　主觀的意志の歷史的世界と事物の機械的世界

すべての結合は同一性に本くものとすれば、事物はただ事物と主觀はただ主觀と評價はただ評價とのみ結合せらるべきである。第一の種類の結合からは自然科學が起る。それは同一性を保存する對象についての考察である。第二の種類の結合からは歷史が生れる。それは同一性を保存する個々の主觀的意志を結合するものである。第三からは理性が現はれる。それは絕對原理の統一に於て考へられた純粹評價の系統である (op. cit. pp. 120—122)。歷史と科學とは同一目的を有するものて、ただその取扱ふ材料が違ふだけである。科學は事物の同一を求め、歷史は意志の同一を求める。科學の眞の目的は一般的法則を發見することではない。その

目的は一つの現象の自己同一的永存によつて他の現象を說明しうる樣に現象を相互に結合するにある。類概念は科學を構成する要素ではなく、補助的な外的な手段である。畫工に於ける手のやうに科學者を助ける實用的機關である(op. cit p. 131)。科學の理想は法則の系統の發見ではなく、事物の系統の認識である。若し自然現象の全系列をば、同一の運動や加速度を保存する原子の系列として考へることが出來るならば、吾々は一般法則に賴ることを要しない。ただし全體の系列を追隨することは各個人に出來うべきことでないから、出來る丈け問題を確定的に解決するために、先人の準備的事業の結果を摘要する法則が必要になつてくるこの法則のたすけによつて吾々は始めよりやりかへす勞が省けるのである。(op. cit. pp. 134—139)。物理學でいふ原子は空なる擬設ではない。眞に存在するものである。何となるに若し經驗を數學的性質だけに還元することが出來れば超個人的意志の目的が實現せられ、存在價値の基礎たる純粹なる滿足がえられるからで

ある。それで物理學者は物理學の設けた世界の實在を肯定するだけに止まるなら正しいが、もし存在價値をそれに與へる所の意志の永遠的活動から離れて、自然が一の充足的な系統をなすと考へるならば、それは誤りである（op. cit p. 130）。

自然科學が顧みない個別的主觀的意志は歷史本來の材料である。歷史は人間を價値なき心理的存在として、事物中の事物として研究せずして、自由に意志する主觀としてこれを研究するのである。自由意志の世界は因果律を脫離するものである。蓋しそは時間を離れたものだからである。ナポレオンの意志が二时あつたか三时あつたか、自かつたか赤かつたかと問ふのは無意味であると同じく、之を時間的に考へるのは愚である。彼れの行つた戰爭や身體運動は時間にて測られもしやうが、であるからといつてその意志に事物の屬性に過ぎぬ時間を歸する譯には行かぬ。吾々は意志を理解するにはその目的を理解すれば十分である。意志作用の原因を問ふのは自然科學的の考へ方で歷史的の考へ方ではない。例へば政治

の議論をしてゐる二人の友人は前後左右因果の關係を考へることなく互に直接に感應交通するのである。色々の異つた意志の間に同一性を求めんとするは徒勞の樣にも思はれるが、吾々が友人の意見に贊成する時、それと希望や反感を共にする時、吾々は彼れの意志を意志する（Miterlebtes, mitgewolltes Wollen）のではないか（op. cit. pp. 150—165）。ある人の歷史的存在を理解することは、その個人の意志の中に他の個人の意志を發見することで、これがためにはその人格を種々の執意に分解し、その執意の一々の中に他の個人の意志を見出さねばならぬ。例へば或る人の部分的執意の中にダーヰンや、ワグネルや、マルクスなどと同じ思想趣味傾向を見出す時は、吾々はその人をダーヰン主義者、ワグネル主義者、マルクス主義者といふのである。歷史に於ては新創造というても一部分は模倣である。自然に於けると同じく絕對的に新なるものは起りえない。新しいものを欲求する人は、古いものを異つた仕方で欲求してゐるに過ぎぬ。多方面の天才はその中

に多方面からの影響を集めてゐるだけてある。彼に於て實際に新らしいのは、その獨創的な綜合のみである。其れ故に彼れの意志を分析してその中に彼に影響した人々の諸意志を發見するならば、彼を歷史的に解しえたりとしてよいのである(op. cit pp. 167—169)。又事物と雖も歷史世界から全然は除外すべきものではないが、それは自然界の部分としてではなく、意志の目的乃至手段として歷史の中に含まれるのである。天變地異の如きも個々の精神に恐怖の念を惹起する限りに於て歷史家の研究材料となるのである。

規範學(論理學、倫理學、美學、宗敎的敎義)の對象は主觀的價値の同一ではなく、個人の自由選擇とは獨立な超個人的評價の同一である。吾々は歷史的主觀としては自由なることも出來るが、道德的主觀としては確定的な仕方で意志せねばならぬ。この場合にも吾々は生活の流れの中に、新らしい、しかも同一なる超個人的意志を發見せねばならぬ。化學に於ては化合物を元素より組み立て、また

逆に元素を化合物より分析するが、而かも歸するところは同一物(原子)の發見であるやうに、論理學でもその歸納法に於ては個々の肯定から一般評價に移り、演繹法に於ては複合的肯定から要素的評價を導來するのであるが、これらの推移に於て吾々は常に根本的同一を發見するのである。その外の美的、道德的、宗教的價値に於ても同樣で、超人格的態度は種々の姿を取るにかゝはらず何時でも同一である(op. cit. pp. 174—181)

九　ミュンステルベルクの哲學の批評

超個人的意志から一切の價値隨つて認識作用までも系統的に演繹せむとする試圖に人爲的の要素のあることを見出すのは六ケ敷くない。先づ吾々の經驗する意志は常に具體的な個我の有する意志である。で、演繹の出發點卽ち超主觀的意志といふ概念が已に人爲的である。自我に存在價値を與へるものは純粹意志ではなく、自我こそ純粹意志並びに他の凡ての意志の基礎である。吾々の主觀的生活は

直接に確實なものだが、非個人的意志の存在は一般的承認を期待することが出來ぬ。ミュンステルベルクの推理に少しでも意味があるならば、吾々は純粹意志は個別的暫有的意志よりも大なる價値を有する者とせねばならず、これ已に純粹意志に先つて評價の標準を豫想するものである。然らずんばこれら偶然的個別的價値は存在せぬといふべきか。彼は歷史的主觀の執意は屢〻眞善美に反對して働き、隨つて「價値」と「意志せられること」とを同一と見る彼れの說と矛盾する所から勝手にもかゝる活動を意志の範圍から追ひやつた。彼はいふ、强盜をする者は實際は善を意志するのだと。「價値を有つこと」即「意志せられること」といふ方程式を救ふ爲にはかゝる逆說に陷るのは當然であるが、この方程式は吾々の內的經驗と一致しない。吾々は眞善美を意識しながらこれを十分强く意志しない場合がある。强盜を働くものは正義の何たるかを知つてゐるが、快樂を欲する其の場の意志に屈從するのである、若し彼が實際善を意志し、善のみを意志するならば、彼

は決して盜みはせぬはずである。若し彼にして善の意識だに有すれば、彼は不道德者と呼ばれるに十分である。彼が善のみを意志することがその必要條件ではない。かゝる場合には却て彼に責任を負はせることが出來なくなるのである。事物の價値を意識することゝ、その事物を意志する事とは別事である。その證據には過去のことは最早や意志せられることはないが、又これを意志するといふは無意義であるが、實際吾々は過去の事物や人物にも價値を與へるではないか。それ故に價値の意識は意志の作用によるのではない、まして存在の肯定はこれによるのではない。余の主觀的存在は余の意志に依存するものではなく、その反對に余の意志の存在に必要な條件である。

客觀的實在はなほさら意志の作用に依存するものではない。個人的生活の範圍を超越せしめるものは意志ではなくて、寧ろ普遍性と必然性とを有する思惟である。或る程度まで同一性は客觀的存在の特質であるのは、それが意志を滿足させ

るからではなく、理性の法則であるからである。然るにミュンステルベルクはこの同一性を解するにしても、性質的多樣を棄てない具體的統一の意味に解せず、全く抽象的恒常的同一の意味に解し去つて、自然即數學的物理學の世界といふ勝手な方程式を立てた。然し自然は單に無活動的無性質的のものではない。物理學の世界は自然の全體ではなくて、單にその骸骨に過ぎぬ。若し一度客觀的實在に發展運動を入れて考へるならば、それは直ちに歷史的生活に於て蘇り、自然科學と歷史との知識上の二元論は除かれて了ふであらう。ミュンステルベルクは、一方に於ては自然から活動を奪ふと共に、他方に於ては歷史を無時間的のものとしてそれから內容を奪ひ去つた。けれども時間的關係を拔きにした具體的な意志活動なる者を考へることが果して出來るか。否一番時間と密接な關係を有する經驗こそ意志の經驗に外ならぬ。現在と未來との區別なき所に意志活動のありえよう筈がない。繼起的瞬間の間の區別は迷妄の見であつて、永遠的活動に於ては意志は即ち

意志せられたるものであるといふかも知れぬが、吾々は絶對意志の概念を造るには吾々自身の意志から出立せねばならぬ。殊に彼に從へば歷史は主觀的執意を取り扱ふものではないか。不滿足から滿足への推移のない意志といふ如きは心理的に不合理であるのみでなく、論理的にも亦不合理である。要するに活動の全體はその出發點に於て完全には存在しないといふ條件の下に意志を云々することが出來るのである。よし一つの意志の目的は他の一つの意志であるといふことを許すにしても、この第二の意志は全くは第一の意志と同一ではないのである。しかも吾々の意志に滿足を與へるものは他の意志ではなくて、知覺、表象、概念――意識狀態である。吾々は他の欲求を欲求せぬ。他の努力に達する爲めに努力はせぬ。固より內容なき意志がない、目的と活動とは混和してゐる。けれどもそれだからといつて意志の內容と活動とは同一であるとはいはれない。さういふ論法で行けば表象的乃至概念的內容をもたない意志がないといふ事實から、意志を表象又

は概念に還元することが出來るといふ論も成立するであらう。加之彼れの歴史の概念には傳統的主知主義や抽象的數理主義の思想が殘つてゐる。意志は等質的微粒意志の結合の結果出來たものと考へる以上、原子の代りに意志をもつて來ても何になるか。意志的原子の抽象的方程式の體系、時間を交へない諸同一の體系は正に歴史の否定である。何となればかゝる體系に於ては、歴史的目的過程の本質をなす一定方向をさしての發展といふことは言へなくなるからである。同一を表す關係ではその諸項の順序はどうでもよい。其順序を逆にすることも出來る。それで歴史に必要な發達の不可逆的秩序といふものがなくなる。從つて絶對意志の本質と彼の考へてゐる、諸意志の價値階段、諸意志の漸次的高調の標準すら失はれる。諸同一より成る體系は歴史の理解を助けるものでなきばかりか、寧ろ歴史を破壞する。歴史的實在の生命を構成するものは新目的新執意の發生である。よし個性的人格を、嘗て他の人間によつて意志された數個の執意に分解しえたにせよ、

そはその個體を少しも理解したものではない。そはその個體の特色を逸したものである。凡てはかゝる公式の中に包まれてゐるとも、その主觀の意識、その歷史が缺けてゐる。主觀的意志の獨立存在を認めるには、其以外の主觀の意志との同一を證する必要はなく、その反對に他の意志には還元することの出來ぬ特色を求めねばならぬ。ミュンステルベルクは、余一人の有する種々の執意間の密接なる關係と余と他の個體との有する目的の同一との間の大なる相違を看過してゐる。若し主觀的存在が意志の同一の發見に成立するとすれば、同一目的を有する昨日の余の執意と今日の余の執意との關係は、余の意志と他人の意志との間の一致と同一と見られるであらう。けれども實際そこに大なる區別がある。余の今日の執意は昨日の余の執意と矛盾し、却て他人の意志と一致する場合に於ても、その相矛盾する余の執意相互の關係は相一致する余の執意と他人の意志との關係よりは遙かに密接である。蓋し人格の同一は目的の同一によるのではなく、その起源の同一に

よるのである。吾々の直接經驗は外界の知識と區別せられねばならぬ。ミュンステルベルクは他の主觀に關する知識をも直接經驗の範圍に入れたが、もし他の主觀も余自身の自我と同じ樣に經驗されるものとすれば、余の意志と他人の意志との區別はなくなつて了ふ外はない。余自身の意識なるか他人の意識なるかは、實にその經驗の直接なるか間接なるかによつて知られるのである。

歷史的材料の經驗も事物の經驗と異るところがない。歷史の材料は直接に經驗されるものに限らない。直接經驗は吾々自身の自我以上には及ばないのである。又歷史の材料はたゞ主觀にだけあるのではない。數學物理學的抽象世界は歷史の範圍外に屬するが、全體の客觀的實在は歷史的のものである。自然の完全なる體制と其發展的過程は、時間に於ける或る目的の實現として始めて是を理解することが出來る。また自然に於ける目的は普遍的客觀的で歷史に於ては人格的で主觀的であるといふ區別も十分のものではない。何となればミュンステルベルク自ら

もいつてるやうに、歴史的實在は單一的意志にあるのではなく、諸意志の結合とその同一にあるからである。歴史家は自然科學者と同じく偶然的要素を去つて、人格の眞實相を發見せねばならぬ。個別的動作を吾々の主觀的生活より分離してそれを實在の客觀的過程に變更せぬかぎりは歴史は全く不可能である。歴史家は又事物を個人的意志と關係せしめ、これをその意志の目的を實現する方便と考へる場合にも、その事物をたゞ個人の意志を滿足するから實在するとは見ずして、外界に於て實在するものと考へてゐるのである。一度自然にその具體性を恢復し、歴史に豐かな內容を與へる時は、存在の兩側面の間に人爲的に設けられた懸隔は消滅するであらう。價値や目的の考察は實在的過程の科學的說明を除外するものではなく、寧ろそを補充して一層高き綜合に導くものである。

一〇　ロイス (Josiah Royce) の絕對意識

ミュンステルベルクの「大我」の思想はリッケルトの「不許不」に一歩を進めたも

のには相違ないが、全く超時間的な、そして何等の主觀にも屬しない永遠なる意志活動は、それ自身不可解なる原理でないか。宇宙人生の時間的現象を説明するには不十分なる原理でないか。然るに價値の哲學を英國の新ヘーゲル派の思想に結合し、それに更に强固な思辨的基礎を與へたのはロイスである。彼はリッケルトの「不許不」を超越界から引きおろしてグリーンの絕對意識に內在する觀念的秩序に變ずると同時に、リッケルトの個性的實在や歷史の概念から得た活動的生命の思想を加味し、かくてヘーゲルの汎論理主義を脫離することが出來た。即ち觀念は意志の意味となり、人格的經驗の溫さによつて生きて來たのである。まことにロイスの哲學は、主意主義、新ヘーゲル主義、偶然論、歷史主義、價値の哲學及び實用主義等の種々の思潮を一に融合した趣がある。ロイスは實用主義者と同じく吾々の觀念は純粹心像よりなるものでなく、行動の方法の意識を含むものであり目的に適する道具であり、隨つて其の價値は目的への關係に於て判斷せらるべきもの

てあると論じてゐる（The World and the Individual, 1901, vol. I. p. 22, p. 308）。又味方といふ觀念と敵といふ觀念との區別は、吾々のそれに對して取る態度の相違によるのである。普通の心理學の考へるやうに理知と意志との間には截然たる區別があるのでない。吾々の經驗の敎へる所によれば、知らんと欲する意志を含まぬ知識は存在せぬ。又意識的執意はつねにそれ自身の直接的知識を伴うてゐる。理知と意志とは同一作用の兩側面である。吾々の認識する時はやがて吾々の活動する時である。即ち知的生活は同時に實踐的生活である（op. cit. p. 27）。外界の事物を觀察する時必ずや吾々はその事物に反應し、それを評價し、それに對する態度を定めるであらう。かくロイスが實在を動作に關係せしめて、欲求を滿足するものとして定義する點は實用主義と同一であるが（彼は自己の哲學を絕對的實用主義と稱してゐるほどである）、それと違ふのは神の意志の目的や滿足をば人間の

意志の目的や滿足よりも遙かに高くみた點にある。彼は不完全なる偶然的眞理をば普遍意識に本く永遠絶對的眞理價値の下に隷屬させる。蓋しこの客觀的意志の存在を肯定するのは、ヸンデルバント、リッケルト、ミュンステルベルク等の思想とよく似た點である (cf. "Kant's Relation to Modern Philosophical Process", Journ. of Specul. Philos., 1881: Spirit of Modern Philos. 1892)。ロイスも亦事實の認識を不許不への自律的服從であると見てゐる。但し彼に於てはこの不許不は外から强制する力でなく、吾々の一時的の衝動には矛盾するも吾々自身の最深最奥の理性的本性の要求である。吾々をして一の事物の系統を他のものより一層眞實と認めしめるものは、吾々の意志をより善く實現する事物を認める不許不である (The World and the Indiv. vol. II. pp. 32—41)。で、理論的不許不も倫理の實踐的不許不と同じく最後はカントの所謂意志の自律によつて定義せらるべきである (op. cit. vol. II. p. 32)。事實は、普通吾々の意志以外にあつて吾々に抵抗するものゝや

うに思はれてゐるが、これ蓋し現在に於ては完全に滿足せられないやうな目的の滿足を求める吾々の意志の本性に本くのである。事實が吾々の外にあると感ぜられるのは、そが現在の吾々の片々たる意識よりは無限に隔絶した側面を含むが故てある。それらの事實に實在性を與へるところの目的は、暫存的な人間の目的ではなく吾々の完全なる滿足の終局の目標として感ずる、而かも完全に實現することの出來ぬ理想であるからである。この目的理想が吾々の經驗的意識の外に横はるやうに思はれるのはこの無限性に本くのである。然しこの理想は、吾々の意志の目的として、たゞ吾々が完全には表現することの出來ぬ意味の完全なる表現として考へれば、吾々の内に存するとも見ることが出來る。そは絕對的に意識を超越するものではなく。その發展の凡ての階段に内在し、神の意志に於て永遠の滿足を見出すものである。かくの如くロイスはリッケルトの主張する價値の絕對超越といふ思想を棄てゝ、グリーンのやうに絕對的對象は絕對的意識に關係せずしては

考へることが出來ぬと說いてゐる。知的並びに實踐的生活に意味を與へるためには吾々は經驗的人間的精神を超越せねばならぬが、吾々の努力の目標たる實在はやはり一種の意識的經驗と考へねばならぬものである (op. cit. vol. II. p. 24)。

一一 觀念の外的意味と內的意味

若し觀念の眞理價値は、その觀念の部分的に實現する目的、即ちリッケルトの意味の如くに超越的ではなく、意識に內在するロイスの所謂內的意味 (internal meaning, purpose embodied in the idea) に依存するものであるとすれば、眞理は觀念と外物との一致、換言すれば外的意味 (external meaning) に成立すると見る普通の思想は棄てゝ了はねばならぬ (op. cit. vol. I. p. 24ff.)。で、ロイスは外的意味を主張する實在論の立場にその鋭き辯證法の鋒先を向けてゐる。實在論に從へば對象は思想と全然獨立のもので、吾々のこれを知ると知らざるとに論なく存在するもの、隨つて意識と必然的關係をもつものではない。認識關係は全く偶然

的のもので、よしそれが全然消滅するにしても對象は依然として存續するといふのである。然し實在論は――多元論の形をとるものでも、一元論の形を取るものでも――打ちこえがたき難關に逢着せざるを得ない。即ち多元的實在論に於ては個體と個體との關係の說明が出來ない。その間の相互作用を說明するがためには豫定調和の如き不可解の假定をもち出す外に途はなからう。眞に其の間に實際的連絡を求めんとすれば、陰かに凡てを包括する普遍的のものを認めねばならず、さうすればこゝにその本來の假定に背くことになる。もしその假定にもとることなくして、その連絡を說明しようとすれば、その連環をば二者に獨立なる第三者と考へねばならず、この獨立なる第三者はその獨立なるがために二者を結合することが出來ぬ (op. cit. vol. I. p. 128)。それで結局その避難所を一元論に求めて一個の內面的に複雜なる實在をゆるし、その實在の種々の要素は互に相關聯して變化するものであると考へざるをえなくなる。けれどもこれとても決して安全な

る避難所ではない、何となれば實在論に從へば觀念及び對象といふ互に獨立なる二つの存在を立てねばならず、この二者の間には何の關係もなく何の共通性質もないからである。實在が思想と全く獨立であるといひながら、觀念が實在に似てゐるとか、それに適應するとかいふのは自家撞着でないか。(op. cit vol. I. p.134 註)のみならずかゝる適應一致といふことを眞理の絶對的標準として立てることは出來ぬ。或る觀念が外物に類似する場合でも、若しその對象がその觀念の目的とするところでなければ、その觀念を眞といふ譯にはゆかぬ。その逆にその觀念がその目論んだ計畫を妥當に遂行するならば、よしそれが外物に不十分な似寄しかもたぬ場合でも眞といひうる。眞理をなすものは一致そのものではなく、特定の目的に對して意志された一致 (intended agreement) である。それで、場合によつては具體的な心像が抽象的記號に優ることもあれば、又場合によつては事物を表現するに數學的記號の如きものが却て綿密な繪畫にも勝るやうなこともある。吾

々の目的に關係なく、一般に剃刀と鐵鎚とどちらが善いともいはれぬやうに、觀念といふ高尙な道具も亦その特殊の用途目的に關してでなくてはその價値を判斷することが出來ぬ。觀念はそれ自身の意味を決定し、その對象とその求める特殊の一致又は類似とを自ら選擇するのである。それは自分に仕事を課し、又は自ら進んでその計畫に服從するのである (op. cit. vol. I. pp. 318－319)。それで觀念の外的意味は畢竟內的意味の下に屬するもので、眞理を決定するものは、この內的意味に外ならぬ。

　實在論と正反對の立場を取るものは神祕主義である。實在論者は外的意味だけを考へるのに反して神祕主義者は內的意味だけを重んじ、絕對的滿足を與へない凡ての有限的觀念の價値を認めないものである。前者は實在を知識から獨立と考へるに反して後者は實在を直接經驗 (immediate feeling) と考へ、前者は眞理を外に求めよと說き、後者は自己の內奧に之を求めよと勸める (op. cit. vol. I. pp.176

—179)。神祕主義の實在論に優る點はその批評的態度にある (op. cit. vol. I. p. 185ff.)。即ち經驗に訴へて眞理を規定する所にある、成る程神祕主義が知識に無關係の實在を否定し、眞僞、實在非實在、永遠暫有を區別する標準を吾々自身の中に求むるのは正しいが、事實と有限的觀念とを一切棄絶する點に於て間違つてゐる。神祕主義の目的とする涅槃の境涯はそれ自身に於ては無に等しいものである。その價値は所謂迷妄の境涯と比較されて始めて現はれるのであるから、若し一方の不完全なる實在を否定し去る時には、勢ひ他方の涅槃も亦消滅せざるをえない。即ち若し吾々の意識的觀念が無ならば絶對も亦無でなければならぬ。

實在論と神祕主義との外に、なほ實在に對する別の見方がある。それはカントを創唱者とする批判的主理主義である。これは實在をば觀念の普遍妥當性や一切經驗の法則、類型、共通形式と同一視する說である。けれども一方に於ける暫存的偶然的事實と他方に於ける普遍妥當性とがどうして相調和することが出來るか。元

來妥當性又は確實性といふ言葉の意義が曖昧である。吾々の實際確めつゝある觀念に就いて用ひられる場合には、この語は經驗中に具體的に現はれることを意味する。また一般に妥當的な眞理の全領域に就いて用ひられる時には、そはこの領域が吾々が確めることの出來ぬ、吾々人間の經驗に於て全くは現實とはならぬやうな性質を有つてゐることを意味するのである（op. cit. vol. I. p. 260ff.）。かく具體的經驗に於ては觀念の妥當性は個々の事實によつてなされ、可能的存在の領域にあつては同じその妥當性は普遍的、抽象的、形式的法則として現はれる。けれども個別的と普遍的、經驗的と純理想的、現實的と單なる可能的、具體的と純形式的といふやうに違つた性質を有するこれら妥當なる二樣の存在を果して吾々はゆるしうるであらうか。恐らく同一の具體的經驗の生命は凡ての存在の中に脈搏つてをるではあるまいか。同時に知識なる吾々の意志はたゞ個別的のものに於てのみ妥當的に表現されるものである。單に妥當的な眞理は吾々の意志をして無規定

の領域を脱せしめることが出來ぬからこれを滿足することが出來ぬ。普遍的法則と雖も或は一部の可能を除外することは出來ようが、具體的實在の積極的內容に就いては更に教ふる所がない。そはどこまで進んでも獨一の、何等の可能的反對を許さない完全に規定された經驗には到達しえないのである(op. cit. vol. I. p. 280 ff.)。論者はこの普遍的の抽象的推理の缺陷を經驗に訴へて補充することが出來ると論ずるであらうが、經驗は有限時間內に於ては普遍的法則を確證するには足らない。經驗的の判斷は如何に詳細を極めるとも、凡ての他の可能を排除することが出來ない。吾々が個體を抽象的な言語で定義する時、實際一個の個體しかそれに適應するものがないといふことを保證し難く、又有限なる人間の經驗を以てしては到底これを確めることが出來ぬ。個體は概念を以て表はすことも出來ねば有限的經驗の事實として定義することも出來ぬ。それはたゞ吾々の研究の到達せむとする限界としてのみ定義せらるべきである(op. cit. vol. I. p. 297ff.)。

斯くて以上三見解を總合しゝて而かもその矛盾を除きうる第四の見解に到着する。この見解によれば、實在は個性的形相に於ける完全なる顯現、有限的觀念の內的意味の終極の發展である (op. cit. vol. I. p. 339)。對象即ち他者は吾々の目的と意志の完全なる實現である。吾々の有限なる觀念に於て單に部分的に含有せらるゝ所のものゝ完成である。吾々の觀念や有限的經驗は殘す所なき個性的具體性に於てそれを實現することが出來ぬがために、實在は吾々の觀念や經驗の外に橫はつてゐるやうに思はれるのである (op. cit. vol. I. p. 346)。實在論の主張するやうに對象が有限的觀念を支配するといふことは或る意味では眞理である。何となれば觀念はたゞ、その意識的に求めるもの即ちその最後の唯一の表現を求めざるを得ない。隨つてそれ自身の計畫に服從せねばならぬからである。けれどもこの對象が觀念の上に有する權威を對象の獨立と考へてはならない。で、ロイスは神祕主義者の說くが如く最後の階段に於ては世界と自我は絕對的に同一である

と見てゐるのである。けれども中世紀の神秘家の所謂無知は暫有的觀念がその目的を完全に實現するとが出來ぬといふ意味ではこれを許しうるが、そは眞の存在の本質をいひ表はしたものではない。意志の滿足は、よし部分的であつても、地上に於てのみ存在するのであつて、天上界に存するものではない。又批判的主理主義は對象の普遍的本質、及びその對象と吾々の現在の觀念とに共通なる性質の何かを敎へるけれども、其對象が有限的觀念と違ふものとしての、即ち他者としての存在そのものを規定しえないのである。第四の見解は上の三見解の矛盾を訂正し、その眞理を綜合する眞正な見解である。即ちこの見解によれば、實在論の主張するやうに存在は有限的觀念の上に權威を有するものである。又批判的主理主義の要求するやうにそは妥當的である。又神秘主義の肯定するやうに存在は眞の内的意味と同一である。そしてそは實在論の論ずる所に反して觀念と獨立のものではない。又神秘主義のいふ所とは反對に、その不完全、その時間的奮鬪も亦實

在的のもので、絶對の構成要素である。その絶對は主理主義のいふ所と異り、單に抽象的妥當的なる法則ではなく、暫有的な人間の經驗には單に部分的にしか實現されざる思慕精進の標的たる意味をば完全に發揚する具體的生活に體現された意志である (op. cit. vol. I. pp. 353—366)。

懷疑論者は人間的經驗以外何者をもゆるさうとせぬかもしれぬ。けれどもかくいふのは彼れの現在の意識內容は暫有的のものでなく、絶對的のものであるとをゆるすものである (op. cit. vol. I. p. 373)。のみならず懷疑論者と雖も種々の主觀の間に關係の存在することを許容せねばならぬ。然るにこの關係の實在は凡ての過程及びその間の關係を包括する意識に於て始めて考へられるのである。宇宙の最高の知者は時間を超越する實在ではなく、無限に雜多なる一切の時間的過程と吾々の精神の一切の意味とを包含するものである。又一切の事物と關係を知悉するが故に自己をも意識するものでなければならぬ (op. cit. vol. I. pp. 391-400)。

それで一切の時間中に發展し生活するものは神の懐の中に存在する。個體は神の中に消滅し破壊することなく、その中に自己の個性的な姿を保存する。絶對的見地から見るも亦努力と蹉跌と過誤と時間性と制限とを有する所の有限的意識は存在する。絶對は吾々の認識するが如くに認識し、吾々の認識する凡ての者を認識する。そして吾々の經驗は神の生活に合一する場合にも存續する。吾々の有する苦痛すら神の中に存するのである。永遠の勝利はたゞ時間の苦惱を通して獲得せらるゝからである。實に苦痛との爭闘、努力による勝利、そこに精神生活の最高の滿足があるのである。神も若し苦痛を知らないならば勝利の崇高をも知らぬのであらう(op. cit. vol. II. pp. 408-410)。かくの如くロイスはブラッドレーに反對し、斷然として有限的經驗とその變化の存在を肯定し、論理的靜的に實在を見る考を棄てゝ、意識的意志によつて動的に之れを解釋する方法を採つたのである。かういふ見地からすれば時間の實在は發展を本質とする道德生活及び絶對意志の實現

に必然的な條件となつてくる (op. cit. vol. II. p. 122ff., p.344)。神はその現在の中に繼起的諸瞬間の無限の系列を包攝し、その系列は唯一の決定的意味を有する個性的全體を形成するのである。この計畫の統一、この系列の定義はその要素の繼起的秩序を豫め規定するものである。がこの系列が完全なる姿に於て現存するといふのは、その要素を順次點呼して行つて到達される最後の項があるといふ意味ではない。これらの要素が一目の中に全體の經驗中に於て見られるといふ意味である (op. cit. vol. I. pp. 581-584)。

一二　誤謬

若し吾々の凡ての思想が絕對意識中に存在し、眞理は、自らその目的、事業及び意味を選擇する觀念そのものに依存するものであるとすれば、それがため誤謬の存在は不可解になりはせぬか。抑もこの誤謬の存在といふとは凡ての汎神論の難船せねばならぬ暗礁であつた。グリーンの汎論理主義は遂に誤謬の可能を說明

することが出來なかつた。ブラッドレーも亦之れを解決することに失敗した。けれどもロイスは此の難問に當つて一種の解決を試みてゐる。グリーンやブラッドレーが不可解の現象とした不完全や誤謬は、ロイスによれば絶對者の生活に缺くべからざる要素である。意志即ち時間の束縛を受けたる觀念はその完全なる個性的生活に決して到達することがない。そは決してその究竟の意味を實現し盡すとが出來ぬ。だからして意志の實現の過程に種々の階段の區別が生じてくる。その階段は目的に對してそれぞれ遠近の程度を有し、その觀念の意味をそれぞれの程度に於て體現するのである。目的は必ずしも常に明かに意識に現はれるものではない。吾々の眞の目的は何かといふ問に對する答は往々間違つてゐることがある(op. cit. vol. I. p. 327)。これ誤謬の可能なる所以である。即ち誤謬は執意的過程の現在の階段が眞正の目的を表現するの不妥當なることに起因するのである。吾々の部分的な未だ完全に實現されない意志と衝突し矛盾するところの對象は、吾々の意識

的活動に對する外的障碍物ではなく、吾々の完全なる意志、吾々の終極の目的、決定的に表現された全意味に外ならぬ(op. cit. vol. I. p. 389)。結局觀念の眞僞を判別する標準はその觀念の豫定せる對象、その自ら選んだ計畫である。觀念はその計畫を自ら選むのではあるが、それを完成せんとせば、濫りにその法則を變更してはならぬ。それで例へば觀念は感覺的經驗との一致を欲する時には、その感覺的經驗は觀念を支配する權威を得來り、その服從を要求する。けれどもこれは外力の作用ではない。何となれば事實との一致を求めたものはその觀念自身であるからである。蓋し失敗は觀念の選んだ目的に起因するもの、その矛盾は自ら招ける罰である。例へば戀人に拒絕された男はその女をえんとした自己の欲求を責むる外他に恨むべきものがないやうなものである (op. cit. vol. II. p. 31)。

一三　科學の世界と評價の世界

外界の存在に對する吾々の確信は、例へば筋肉感覺の遭遇する抵抗といふやう

なものによつて外部から强ひられたものではなく、社會的動機から生じたもの、義務の要求として感ぜられたものである。物理的世界は人間の經驗の一部で、一切の人間に共通な經驗、人間相互の理解を可能ならしめ、かくて吾々の共働の基礎を作る經驗である。だから物理的世界を認めぬといふことは、やがて自己を文明社會から切り放して了ふことである (op. cit. vol. II. p. 186)。吾々人類の存在は自然の存在の條件であつて、他の人々の內的生活は面貌擧止等の類似より歸納せらるべきではない。吾々は遺傳的本能から見て本來社會的生物である。吾々は本能的に吾々の同類を愛し、恐れ、注意する。で吾々の同類は吾々の欲求又は反撥の對象として吾々に對して實在的のものである (op. cit. vol. II. pp. 170-174)。この諸の精神及びその內的意味の直接的相互貫徹によつて吾々は唯一の自我の一部であることを感じ、こゝに評價の世界が成立する。外的機械的世界、卽ち科學の對象たる世界はただ時間空間に於ける有限的個體の經驗的交通に有用な記號に

過ぎぬ。凡ての人が實際的關係に於て互に相理解することを可能ならしめる爲に變化的主觀的要素を拔き去つて造り出した共通圖式である（The Spirit of Modern Philosophy, part II. p.398)。

精神と物質との區別は理論的といふよりは寧ろ實際的の必要から起つた人爲的の區別である。その間に眞に相容れざる二元的區分があるのではない。機械的自然科學が取り扱ふやうな抽象ではなく、複雜な具體的な物理的過程を取つて意識的生活に比較するならば、兩者の表面上の反對は消え失せて、自然と精神とに共通な性質が現はれてくるであらう(The World and the Individual, vol. II.p.217ff.)。自然も精神も共に不可逆的の流れに從ふものである。ただ變轉の過程は自然に於て比較的遲緩であるだけがちがふ。自然の過程が緩漫であつて、吾々の意識は自然現象の根柢にながるゝ精神的生活と容易に適應することが出來ぬがために、往々にして自然現象を無意識現象と同一視する謬見も生じ來る。けれども實際に於て

は自然現象も亦有限意識の一部を形成し、その現在持續の中に數百萬年を包含するものである。時間に對する關係が吾々のものと違ふところの、卽ち違つた時間々隔を有するところの多くの意識を考へることは少しも妨げない（op. cit. vol. II. p.228ff.）個々の動物や物體は凡て意識をもつてはゐないにせよ、其等を包攝する意識過程の一部である。個々の人間も他の大なる有限經驗の中に包括されてゐるものので、人種的記憶や本能はそれを示す證據である。人の生死は決して一の意識の始や終りではなく一層長い時間々隔を有するこの意識に於ける一變化に過ぎぬ（op. cit. vol. II. p.233）。ロイスは又バークレーの如く物質を幻覺的のものと見ないで、吾々の同類の實在すると同じく實在すると考へてゐる。それは吾々の心と同じく絕對と合一する有限意識である。各意識はライプニッツのモナドの樣に相互に沒交涉のものではなくて、より大なる意識的經驗の一部を形成しうるものである。有限的個人間の交通の存在はそれらの個人が絕對に參して統一あるの證據である。絕對

は凡ての個體を攝取包含して究竟唯一の意味を有する意識的過程を營むものである(op. cit. uol. II. p. 238)。種々の個體を區別せしめるものはその本體の複數ではなく、各個體がその意識に於て實現する計畫の獨得な性質、その目的のオリヂナリチーである。自分が他の人と異るのは、自分の生活が、絶對の中にあつてもなほ、他人の目的と紛ふべからざる獨一の意味目的を持つてゐるのによる (op. cit. vol. II. pp. 276-286)。 この意志の獨一性こそ人間の自由の根柢である。余の意志は絶對的人格の中の一要素に過ぎぬけれども、そが獨一の姿を有する限り、自己以外何者の規定をもうけない。余の意志する所は神の中にあつてもなほ余の意志する所である (op. cit. vol. II. p. 330)。余の經驗は永遠の心の中にとけて影を隱すとなく、その儘に存續する。永遠は時間の繼起を滅ぼすとなく、そを無限なる現在に於て自己の中に包攝するものである (op. cit. vol. II. p. 408, p. 142)

ロイスの哲學は主知主義への反動として起つた思辨的哲學の頂點を示すものといつてよからう。彼は多くの思索家の頭腦を苦しめた大問題を回避しようとはせずに、天才的思想の力を以てそれにぶつゝかつてゐる。自由、永生、惡及び誤謬の存在等は皆彼れの體系中に證明を得てゐる。この證明に對して吾々は十分の滿足を表するものではないが、そは今まで汎神論的見地からなされた證明の中で最も力づよき證明たるを失はない。已に説述したやうにロイスは誤謬の存在をば、觀念の意味が決して完全には實現されないことに歸した。意志の完全なる滿足に到達する前には不完全なる多くの中間階段を通過せねばならぬ。不滿足から滿足に移ること、これ實に意志的生活の本質である。隨つて知識の本質である。眞理は余の意志する所のもの、余のなさんとする所のものである。余が誤るといふのは、余の觀念に反對な外物が存在してゐるからではなく、余が熱意的過程の中途にあつて、余が自分の思想の意味を明かに意識しないのによる。最初からして余は余の

眞の目的の十分なる知識をもつものでないといふのである。けれどもロイスに問ひたいことは、この目的が余の意識に現はれないならば、どうしてそれが余自身に依存すると云ひえよう。余がそれを選擇したといひえよう。余の研究の到達しえた結果は、余が或る瞬間に於て意識する所のものと違ふならば、その終極の結果は余のもくろんだ結果であるといはれるであらうか。若し觀念が自分の眞の意味を知らぬならば、この意味が觀念の自由に選擇したものであるとどうしていひうるか。意志するところを知らずに意志するといふやうなことは果してありえようか。抽象的の假定から具體的知覺への推移は單にその觀念を實現せんとする意志によるものではない。認識作用に於ては、この推移はただに吾々の意志によるのみではなく、意志以外の或るものによることを吾々は意識する。ことにこのことは誤謬の場合に於て明かである。或は余の意志以外の他者をば一層高い意志の實現と考へるかも知れぬが、この意志たるや決して余の個人的意志ではない。ロイ

スの議論はこの二つの意志の混同に立つものである。人間の心をその屬する種族の心の中に入れ、この種族の心をまた物質の意識の中に入れ、これら凡てを絕對意志に包括することは不可能のことである。有限的自我は相互に不可徹入的城廓を構へ、如何にしても自己の意識を捕捉するの直接性を以て他の個人の意識を捕捉しえざることは爭ひ難き事實である。この個々の意識相互の貫徹透入の不可能といふことは正に個々の意識を個々の意識たらしめる所以である。他人の感情思想は直接に經驗することが出來ないから、吾々は單に類推を以て間接にそれを再造するに過ぎぬ。自我の統一を目的の統一に歸して了ふことが出來ない。自己自身の意識と道德的性格とは自ら別物である。昨日の我と今日の我とを同一の我として感ぜしめるものは目的や計畫の同一ではない。世には不調和不確定の計畫や目的を有するものも少くないのである。かゝる目的の不定なる人もやはり一の自己意識を有する個人であり、その反對に如何に同一目的に向つて働いてゐても數個の人

は一個の自我であることを感じない。或はその目的に向つて働く仕方が各獨得であるからだといふかも知れぬが、さういへば、一個の人間の生活の各瞬間についても同樣のことがいはれる。人格は一の意味を表現する獨得の方法によつて規定せられるものであるとすれば、個々の意志作用は各一個の心をつくるであらう。要するにロイスの立場からは一個の人の意識作用と數個の人の諸の意識との間に區別がつかぬのである。彼によれば根本に於ては究極の意味は凡てに於て同一であつて、ただその表現に相違があるばかりである。然るに經驗の示す所によれば一個の意識の各要素を結合する關係は、數個の意識の間の外的關係とは違つた特色をもつてゐる。この經驗的事實を確實とすれば、吾々は神的意識の中にあつても猶相互に不可徹入の個人であることを感ずるであらう。しかもこれと同時に凡てを包括する神なるものがありとすれば、神はヒステリー患者の如く二重人格にならねばなるまい。もし又この反對に種々の個人の自意識は絕對精神の中にとけて流れ

てその特色を失ふものとすれば、吾々の經驗は神に於ても變化をうけぬといふロイスの他方の立言に矛盾するであらう。否吾々の個性は全く失はれて了ふであらう。要するに神か個人か何れか一方が人格即ち自意識の特色を失ふでなければ、人間の意識と神の意識とが相抱合することは出來ない。凡ての自意識的人格は相互に他を超越する。誰か敢て眞面目に余以外の精神は余の精神の觀念の內的意味を表現する限りに於てのみ存在するといひうるものぞ。他の自我は果して余に依立するのであるか。否々。他者は余の觀念に就いて外的意味ではないか。余の愛する朋友は余の願ひを充たす限りに於てのみ實在であるか。彼等は余の透入しえざる直接の意識を以て獨立に存在するものではないか。この彼等獨立の存在はそれを對象とする余の思想と異るものではないか。觀念論者は窮餘の一策として普遍的精神を持ち出すが、よし余の思想と他人の意識とが神に內在すればとて、余の思想其者と余の思想する當の人間とは別である。たとへば余はロイスといふ人物の

存在を考へるとすれば、その時の余の觀念とロイスその人とは別々である。

けれどもかく存在を觀念の外に置いては二元論に終りはせぬかといふ疑も起るであらうが、決してその憂はない。吾々は二者を區別するけれども全然無關係獨立と論ずるのではないのである。意識と存在との間の連絡は單に偶然的なものではなくて、本質的關係である。自然と人間とは共に一の理想に向つての同一の發展過程の要素である。かゝる目的論的統一は固よりこれを考へる絶對的意識を假定するものには相違ない。けれども必ずしも二者は永遠的思想の中にのみ存在せねばならぬ理由はない。物理界と人間の心とは神の心の對象であるが、單に神の觀念として存在するものでない。さればとて有限物と絶對的自我との間の區別はその間の關係を不可能にするものではない。自發的生命の中心は皆自己の中に共通の起源を語る極印を有し、永遠なる計畫に參して他と連絡してゐる。この計畫を客觀的に實現する自然は、吾々の自我には獨立であるが、吾々の心の核をつくる

目的と無關係ではない。であるから自然を意識的に說明するのは寧ろその眞意義を表はすことになるのである。

一五　ワード (James Ward) の自然の領域と目的の領域

若し宇宙は單なる機械作用の舞臺でなく目的と歷史との王國であるとすれば、倫理的秩序の實現を目的とする諸の自發的活動からの結果とすれば、これを理解するの道は有神論を措いて他にありえない。價値哲學の論理的完成は必ずこれを精神主義(唯心論)の一形式に求めねばならぬ。この事實を素直に認めたのはジェームス・ワードの手柄である。彼は不可知論的自然主義に反對してリッケルト、ミュンステルベルク、ロイス等の如く實在を歷史的具體的のものと考へてゐる。世界を吾々の主觀的活動に獨立に存在するものとして記述する知的態度は實在の抽象的側面を捉へることが出來るばかりである。之に反して、事物を索引拒斥の對象として、吾々の自發的活動の手段目的として見る實踐的態度は、主觀的客觀的の兩側

面から、實在の全相を捕捉することが出來る (The Realm of Ends, or Pluralism and Theism, 1911, p. 430ff.)。知的態度は經驗の主觀的要素を顧みないが、評價的態度は客觀を度外視することを容さない。何となれば吾々の生活は客觀的事物との交渉にあるからである。科學は、現象の抽象的記號的說明を與へるのみて、眞實の生きた世界を具體的に示すものではない。物質を絕對的實在とし精神現象をその假象に過ぎぬと考へたのは昔のことゝなり、今では正にその反對に、吾々の感ずるもの知覺するものが眞の現象とせられ、科學は單に便宜的のものと考へられるに至つた (Naturalism and Agnosticism, 1899, vol. II, p. 103)。具體的に實在を示すものは科學ではなく、歷史である。この實在は必然的運動の永遠の反復ではなく、寧ろ自由に自動的に自己保存と自己完成とをはかる個人的主觀の交涉協働である (The Realm of Ends, p. 20ff. p. 431ff.)。凡ての事物は違つた程度に於てではあるけれども生きて動いてゐる。吾々の知識の進步するに從つて精神と自

然ヽ自由の世界と必然の世界との間の障壁は消滅してくる。世界をその歷史的側面に於て觀察するものは物理的法則の恒常的一樣性は平均算の結果と考へる。このことは自由なる人間の行爲の場合に於ても同一ではあるまいか。ワードの認める偶然性は機會の偶然性ではなく自由の偶然性である。それは不許不との一致に成立するものである。その絕對的の一致卽ち目的の王國の完全なる實現は吾々に取つては一の理想である。けれども吾々の進化するに從つて段々自由の協働一致が實現され爭鬪は消滅し行くのがわかるであらう (op. cit. p. 434)。この秩序と調和とは吾々をして益々有神論的假定に傾かしめる。有神論のみがかゝる共同一致を說明することが出來るからである。ワードは精神と物質との二元論のみならず主觀と客觀との二元論をも排斥してゐる。存在するものは唯一の生きた經驗である。吾々の客觀的實在と稱するものは經驗中の凡ての主觀に共通な部分に外ならぬ。同樣に感性と悟性との間にも絕對的區別は存しない。感覺も悟性と

同様に客觀的に實在的の者を示すものである。理性の普遍界は根本に於ては、社會に生活する他の意識的生類の經驗内容と調和しうる個人的世界そのものである。それ故にワードは知識をば理知といふ特種の能力による外的實在の靜的反省とは見ないで、一切の存在の根本に有するところのものを保存完成し、以て生命の廣い範圍の中に經驗を能動的に擴張し行くことであるとした。理論的活動は結局は實踐的生活の一形式に過ぎぬ。何等かの要求を衝動とせぬ認識は存在せぬ。全科學的構成は畢竟吾々の勢力範圍を擴張する手段である。ワードによれば經驗の中心は認識(Cognition)ではなく努力(Cognation)である(Naturism and Agnosticism, vol. II. p. 134-232ff.)。かくて彼は凡てのものは人間の目的に從屬的のもの吾々の心の活動と吾々の選擇作用の印しを有つものと考へ、最後の實在は内的經驗になぞらへて形成されると考へてゐる。これ結局擬人論ではないか、といふにワードは、或る意味に於ては吾々は常に擬人論者である、吾々は自分の意識を全

く棄て去ることが出來ぬ。ただに精神主義的直觀のみでなく、機械的說明すら最後は擬人的性質のものであると答へてゐる（op. cit. vol. II. p. 257）。

吾々はこのワードの精神主義的歸結には全く一致するけれども、科學や一般の理論的作用の價値を實際生活への關係に於て決定する彼の見方には全く同ずることは出來ぬ。又主客、內外の二元を撤廢せんとする觀念論的認識說と多元論との調停の可能を疑ふものである。他の生類は單に余がそれを考へるがために存在するものでなく、自己自身の內的經驗を以て存在するものとすれば、余のそれらに就いて外から得た經驗と、それら自身の內的經驗とは別でなければならぬ。或る個人に關する余の觀念と、その個人自身とは二元をなすのである。思想以外に於ける事物の存立を否定すれば勢ひ多元論の眞理をも否定せねばならぬ。有神論から見て是非假定せねばならぬ主觀の複數といふことから考へれば、吾々は自然に實在論に傾かざるをえないのである。

附録

新實在論 (NEW REALISM)

一　新實在論と舊實在論

新實在論は精神に獨立なる實在を立てる點に於ては古い實在論の復活とも見らぬことはない。けれどもその特に新實在論と稱せられる以上舊實在論と相違する點がなければならぬ。蓋し、この新實在論はヒウムの思想に近いところがある。ヒウムはその心理的分析の結果として、事物は吾々の精神に獨立の存在を有することを認めると共に、それが吾々の精神に現はれた場合には知覺と同一物であると考へた。寧ろ彼は對象と知覺との同一を信じ、これを出發點として後に對象の獨立を說き及んだのであつた。この點に於て彼れの見解とリード(Reid)、ハミルトン(Hamilton)などのスコットランド學派の自然的實在論の所說との間には大なる

徑庭があるのである。これらの實在論者は、一切の事物を精神中の觀念に歸して了ふ觀念論の懷疑的結論を恐れて、精神と自然との二つの本體を立て丶、この本體とそれを指示する觀念とは違つたものであると考へた。彼等は延長とか運動とか、その他所謂第一性質は有るがま丶の姿を取つて吾々の精神に現前することを認めてゐる。しかし、如何にして物體が觀念に化することなくして、指示せられ、寫象せられ、理解せられるか。觀念の媒介作用なくて如何にして精神は物體を知りうるか。この點に關して彼等は何等の說明をも與へてゐない。要するに二元論の困難は彼等に於て益々大きくなるだけであつた。

新實在論は、スコットランド學派の主張する二元論的實在論よりは、寧ろ彼等が極端なる觀念論者として攻擊するヒウムの暗示した觀念一元論に近いものである。新實在論は凡ての實在論と同じく、精神に對する事物の獨立を一面に於て主張するのであるが、他面に於ては事物が吾々によつて知られる際には、やはりそ

は精神の有する觀念であることを主張するのである。卽ち、事物は直接に精神に這入つて來ることが出來る、そしてかく精神に這入つて來た時に「觀念」と呼ばれる。それ故觀念は或る關係に於ては事物であり、事物は亦知られてゐるといふ方面から見れば觀念であると論ずるのである。

それで實在論は二つの部分から出來てゐる。一つは「內在」說(theory of imanence)で、これは a なる事物が知られる時には、a そのものが精神に關係して精神の一觀念となり一內容となることが出來るといふことを主張する。これを認識論的一元論と稱してもよい。他は「獨立」說(theory of independence)で、a は精神內に這入つてくることが出來、精神內容としての位置を取ることが出來るけれども、a の存在及び本性はこの位置關係に依立するものではないといふことを主張する。吾々は先づこの二つの說を述べて後にこれを眞理の問題に適用して見よう。

二 精神と物體との區別は組織の相違

内在說の否定する二元論に二つの種類がある。即ち精神と物體又は身體との二元論及び知識と事物との二元論これである。この中、精神物體の二元論の適例はデカルトの哲學に於て見られる。デカルトの哲學は、精神と物體をば二つの相互に獨立にして沒交涉な領域と考へ、それぞれ「思想」と「延長」との屬性（アットリビウト）を有するものと見る。彼によればこの二つの屬性は本性上全く違つたもので、それらを所有する二つの本體も亦相互に全く隔絕したものである。しかし精神と物體とが定義上無關係のものならば、經驗上の事實たる二者の結合を如何にして說明すべきであるか。普通の知覺作用と意志作用とは、何れも全然精神的でもなく、全然身體的でもなく、二者の混合である。知覺作用は身體に始まつて精神に終り、意志作用は精神に起つて身體に至る。かゝる困難を含んではゐたもの丶、デカルトの二元論はいつも常識の驩迎するところとなつた。そして今日でもかゝる說は一般に解りが早やい。蓋し凡ての二元對立をば相容れざる對立のやうに考へるのは、吾

々の習慣乃至本能となつてゐるのである。けれども吾々人間の經驗中には他の形式の二元對立も少くない。例へば多くの社會的集團の相違は、必ずしもその內容の內的本性の相違によるのではなく、單にそれらの集團を組織する原理の相違によるのである。それで吾々は或る國家の住民をば或は男女の性の相違から、或は黨派の相違から、或は年齡の相違から、その他種々の見地から分類することが出來るが、これ等の群は相互に相容れ合ひ相含み合ふものである。その間に絕對的對立があるのでなく、或る關係に於ては或る個人が或る群に屬し、また或る他の關係に於てはその同じ個人が他の群に屬することが出來るのである。

內在說はかゝる關係を精神と物體との二元論に適用するのである。そしてその精神といひ物體といふも、決して世人の普通に考へてゐるやうに不可分の本體ではなく、より根本的な要素に分析しうる複合體である。そして多くの場合に於ては、兩方に屬するそれらの根本的要素は交換することの出來るものである。感覺

的性質や論理的範疇は兩者に共通である。物的複合體の如何なる要素も心的複合體に這入りえぬといふことを主張する十分の論據がない。マッハはこの點をその著「感覺の分析」に於て明かに論じてゐる。彼によれば、物理界の要素と精神界の要素は同一である。物理學は或る種類の關係例へば色の光源への關係の如きを研究し、心理學は色と網膜又は神經系統との關係を研究する。しかし色其自身は心的でもなければ物的でもないといふのである。マッハの哲學は、その根本に於て正しかつたが、たゞ自然主義的僻見に捕はれて、知識の論理的側面を看過したのは惜しむべきである。物的複合體と心的複合體とは感覺的要素を共有してゐるばかりでなく、時間、因果、秩序等更に一層根本的な形式的諸關係をも共有してゐる。これらの形式的諸關係は、感覺的に識別せられる範圍以上に分析を進めて行つて始めてその純粹なる姿に於て發見せられる。即ち、それらは論理的分析を要求するものである。內在說は、同一の諸要素が精神と物體とを構成し、これらの

共通要素は感覺的諸性質並びに論理的抽象概念を二つながら包含するものと見る。かく考へるならば、實在は、相互に犯すことの出來ぬ二つの範圍に分裂せず、相互に貫徹し合ふ諸關係よりなる一範圍を表はすものとなるであらう。物理學と心理學との記述するところの關係はその中で最も普通にして典型的のものであり、論理學の記述するところの關係は最も簡單にして普遍的のものである。

かく考へて來ると、物體知覺の問題（從つて又如何にして意志を以て物體を支配しうるかといふ問題）は容易に解決される。何となれば、或る經驗要素は或る關係に於ては物的であると共に、或る他の關係に於ては知覺の內容たることが出來るからである。例へば余は今火星を見るとする。然る時はこの太陽の遊星（物體）は余の知覺（精神）である。そこに何等の矛盾もない。恰かも余の叔父は余の父の兄弟であると考へて毫も差し支へないやうなものである。

三　表象は內在的關係

第二の二元論は知識と事物との間の二元論である。この二元論は違つた屬性を有する本體の對立に本くものでなく、所謂知識の「自己超越」に本くものである。一寸考へると知識は事物そのものではなく、事物に「關する」吾々の知識のやうに見える。かくて知識の指すところのものであつて、しかも知識そのものとは違ふところの物自體といふやうな概念も發生して來るのである。こゝに於て實在と知識との間の橋梁は失はれて了ふ。物自體は凡ての內容を失つて單なるXとなる。すなはち、思惟の自己超越といふことは吾々を不可知論に導くやうに思はれる。そして知識は、その決して捕捉しえざる實在をたゞ指し示すだけのものとなるのである。

內在說はこの二元論を修正して次のやうに說く。知識と事物との相違は精神と物體との相違と同じく內容の相違でなくて、たゞ關係の相違に過ぎぬ。先づ吾々は直接知識と間接知識との區別を立てねばならぬ。直接知識の場合に於ては、事

物と知識とは同一である。たゞその關係が異るだけである。それでaなる事物は或る神經系統への關係によつて、またかゝる神經への關係を有する他の要素との結合によつて知識となる。けれどもaはそれ自身の內的性質を有することによつて、又かゝる關係以外の關係にも立ちうるといふことによつて、同時に物自體である。それで余が火星を見る時には、余の知覺作用への關係及び余の有する他の知覺、記憶、感情等への關係によつて、その火星は知識である。しかし、その容積、太陽よりの距離等によつてそは物自體でもある。

次に間接的知識又は理論的知識に於ては、一層完全なる區別を知識と事物との間に立てることが出來る。知識と事物とはたゞ僅かの共通要素しかもたぬ場合もある。吾々はaを考へるにbを以てするとが出來る。例へば火星を考へるのに、吾々は「火星」「太陽」等の言語によることも出來るのである。內在說はかゝる場合を說明するには、考へられた事物も表象も共に經驗的事實であるといふ。事物は思

想を超越する。けれども知覺しえられるものである、又は或る他の方法で直接に觸れうるものである、そしてかゝる直接的知識によつて知らるゝ性質を實際所有するものであると論ずる。ジェームスのいふやうに、一切の間接知識は最後に直接知識に歸着する。即ちこの場合事物は知識を超越せぬ。しかし間接に表象された事物は表象作用を超越する。然かもこの超越の全過程は直接經驗の範圍内に於て行はれる。かくの如く内在説は二種の超越を認める。第一、事物はその内的本性によつて又は他の物理的關係の如き關係によつて認識關係を超越する。第二、事物は認識そのものゝ範圍内に於て、その表象作用を超越する。

四　半實在論　有限的知識の獨立

内在説は未だそれだけで實在論を確立するには足らぬ。否寧ろ超越的のものを精神内に引き入れる點から考へれば却て實在論を否定するもののやうにも見えよう。それ故に吾々は内在は同時に獨立たりうることを示す必要がある。實に新實

在論の根本的主張は内在の獨立といふことである。これを理解する準備として先づ吾々は往々にして混同せられる二つの説から實在論を區別せねばならぬ。

この半實在論（ハーフリアリズム）の一つは、實在をば有限的知識に獨立であると看る客觀的絶對的觀念論である。これによれば、實在は規範又は理想であつて有限的知識とは獨立である。何となれば、有限的知識はこの規範を假定して始めて存在しうるからである。リッケルトなどの先驗的觀念論は凡ての内在的存在の究竟の根抵を存在そのもの丶中に求めず、又これを超越的實在にも求めずして、超越的理想に求める。不許不は存在に先つものだから、この超越的理想は絶對的に獨立であるといふ。

けれどもかゝる見解は次の二つの理由によつて實在論の説くところと違ふ。第一に先驗的觀念論は意識的經驗以外の存在をゆるさない。第二に判斷の主觀に對してこの主觀に服從を強ふる對象として不許不を立てる。しかもこの不許不は思惟活動をはなれて何等の意味ももたぬ。即ち、事物は經驗に依存し、經驗は亦思惟

に依存すると見るものである。この考は二つとも實在論に致命的のものである。

五　思惟に對する經驗の獨立

この先驗的觀念論に比ぶれば、經驗を思惟に獨立なものと見る實用主義の方が一層實在論に近い。實用主義によれば、思惟は特殊の媒介作用にすぎぬ。そは經驗の内に發生し、經驗的要素を使用する。主觀客觀の關係、意味の關係、眞理の判斷等の知的作用は經驗に不可缺のものではない。これらの作用は實際上の必要に應じて發生したものである。經驗要素はたゞ偶然に或る特殊的關係に入り來るがために知的となるだけであるといふ。けれども經驗そのものは如何なるものか。事物は本質的に經驗であるか。又は經驗そのものも亦偶然的關係であるか。この點について實用主義の說く所は大に曖昧である。完全なる實在論は事物の思惟に對する獨立のみならず、凡ての經驗に對する獨立を主張せねばならぬ。

六　完全なる實在論　經驗又は意識に對する事物の獨立

實在論の「獨立」は次のことを意味する。事物は直接に知られうるけれども、その事物の存在又は本性はその知られるといふ特種な事情に依存するものでないといふとこれである。實在論によれば經驗はaR^eを以て表はされる。但しaは經驗された事物、R^eは經驗關係であり、そしてaはR^eに獨立である。然るに經驗といふ名辭は曖昧に使用されてゐる。經驗の中にR^eを包含せしめ、又aのR^eに對する獨立を認めない時には現象論又は汎心論に到達する恐れがある。たゞこの獨立を認める時に、即ち經驗せられ又はせられうる事物は必ずしも經驗せらるゝを要せずと考へる時實在論の立場に達するのである。それ故寧ろ「經驗」なる語（「純粹經驗」なる語すらも）を用ゐぬ方がよい。經驗といふ語を用ゐると事物の偶然的性質を過重視する傾が生ずるからである。R^eは必ずしも事物に不可缺のものでないからして事物を經驗せられうるものだけに制限する必要がない。モンターギユ（Montague, "Contemporary Realism & the Problem of Perception," Jour. of phil., Psych., &

Scientific Methods. vol. IV, 1907）は「汎客觀主義（パンオブジエクティヰズム）」なる語を提供してゐるが、これは主觀客觀の對立關係を幾分示唆する嫌がある。「中性的存在（ニウトラルエンティティ）」といふ語を用ゐたなら或は經驗の要素が主觀的關係並びに物理的關係に獨立なることを力調するに便利であらう。

要するに實在論者は、經驗要素のために、「經驗內」に於てすらも安住の家庭を造つてやることに反對するのである。觀念論者はいふであらう。事實は何處にか存在することなくして獨立にそれ自身に存在することをうるかと。そして事實を意識の中に持つて來ない中は不安を禁じえぬであらう。けれども實在論者は經驗の要素は根本に於ては何處にも存在するものでなく、たゞそのあるがまゝにあるといふことで滿足せねばならぬ。事實は關係に入る時始めて一の場所をえる。しかし一旦かゝる關係に這入つても全く獨立なる特質を有するものである。

七　事物の獨立性に對する消極的論據

破して、世人の蒙を啓く必要がある。先づ第一に、觀念論は自己の主張を十分證明してゐない。その議論は、吾々の發見するものは凡て知られてゐるといふことを前提として、吾々に知られざるものは存在せず、知識は存在の條件であると結論する處の「自己中心的述定よりの推論」(argument from the ego-centric predicament)か、若しくは吾々が始めに或る對象を或る關係に於て例へば經驗又は知識の對象として論ずるの結果、遂にはこの對象はそれ以外の側面を全くもたぬ又はそれ以外の關係に立つことが出來ぬと考へるところの「初發的述定に本く定義」(definition by initial predications)かを根柢とするものである。成る程カント派の人々は實在の有する綜合的統一又は論理的構造は思惟の作用であると論ずるのであるが、この議論とても結局前の二つの謬論の一に本くか、然らずんば思惟が不可思議なる統一力を有することを假定するものである。次に觀念論は主觀主義の獨我論の困難

に陷る。もし意識はその對象を所有するものであり、隨つて對象は意識作用又は意識狀態と共に生滅するものであるとするならば、多くの認識者が同一事物を知るといふこと及び同一認識者でも時を異にして同一事物を知るといふことは不可能になるであらう。實際の同一性は否定せられ、存在するものはたゞ雜多なる意識現象だけとなる。それらの意識の特殊的要素が相互に類似するといふのは、そはたゞそれが相互に類似するといふ判斷が存在するといふことを意味するに過ぎず、これはまた更に、この判斷が存在すと或る者が判斷するといふことを意味するに過ぎぬ。かくて無限に進んで窮るところがない。また同一の現前意識が異つた多くの瞬間に存在することが出來るといふのは、或る者があつてしか判斷するといふ意味に過ぎないことになる (B. Russell; "Meinong's Theory of Complexes and Assumptions" III. Mind, N. S., vol. XIII, 1904, p. 513)。若し觀念論にしてこの困難を避ける爲に、豫め思惟によつて規定せられたる世界、即ちそれに關す

る吾々個人の知識に先ち、これが條件たる世界を假定するならば、意識はその對象を所有するといふ本來の主張をすてることゝなる。換言すれば觀念論は、自ら支へがたしとする主張を採用せずには、自己の根本主張を肯定することが出來ないのである。

觀念論は實在論に反對していふであらう。「自我中心的述定」は觀念論の眞なるを證明することが出來ぬとしても、少くとも實在論の證明を不可能にするものである。吾々は恐らく凡ての事物が知られてゐるといふことを證明し得ぬであらうが、知られていない何物かゞ存在するといふことを知ることが出來ぬであらうと。けれどもラッセルは答へていふ、「吾々が一般的命題を知る場合には、必ずしも吾々がその一切の場合、否その一個の場合だにも知ることを要しない、何人も嘗て知りしことなく、また今後も恐らく知ることなかるべき凡ての相乘積は、千以上の數に關するものなりとの命題は、明かに眞なる命題である。けれどもかゝ

る積の一例だにも與へることが出來ぬ。故に吾々は何等の實例も與へることの出來ぬやうな命題の存在することを知りうることは、全く可能である」(B. Russell; "The Basis of Realism," Jour. of Phil., Psych., and Scientific Methods, vol. VIII, 1911, pp. 160—161)。

八　關係の外面性よりの論據

次に實在論の積極的根據は關係は外面的なものであるといふ主張である。反對説によれば、關係はその諸項に貫徹し、これを所有するもので、關係から切り離すときは、それらの關係項は破壞して了ふといふ。これに反して外的關係の説によれば諸項はその新らしい關係から附加的性質を得來るけれども、この附加的性質は諸項の既に有する性質の存在條件でもなく、又必然的にこれを變更するものではないのである。

論理學及び數學の方法、總じて分析的方法は吾々に關係の外面的なることを敎

へる。諸部分の性質及びその排列は全體の性質を規定するといふことは凡ての分析方法の假定である。事物は本來の性質a及びbと關係Rとより成る(a)R(b)なる構造を有するものと假定せねば、分析は少しも知識を構成せぬことになるであらう。固よりかくいへばとて、多くの複合體の間には相互關係の存すること(例へば(a)R(b)が(c)R(d)の原因となる如き)を否定するのではない。たゞ關係は關係項に後より添加されたものであるといふことを主張するのである。aがその內容をR(b)から得來るものでないやうに、(c)R(d)はその內容を(a)R(b)に負ふものではない。この場合(c)R(d)は、それを成す二項とその二項間の關係とによつて有する內容の上に、更に因果關係を所有するのである。Rの關係を有するc及びdは更にまた(a)R(b)に因果的關係を有することも可能である。

この外的關係說を對象と知識との關係に應用すれば如何であらうか(cf. Russell, op. cit., & "On the Nature of Truth,' Proc. Aristotelian Soc., N. S., VII, 1906—1907,

pp. 37—44. E. G. Spaulding: "The Logical Structure of Self-Refuting Systems" Phil. Review, vol. XIX, 1910, pp. 276—301)。先づ第一に事物の內容は決して事物以外の關係によつて構成されてゐるものでないことは明かである。それ故に事物の內容はその事物の意識に對する關係から成り立てるものではない。或る事物の意識は、その事物とその事物の意識に對する關係とより成立するものであることは言ふまでもない。けれどもこの場合、事物はその固有の性質を意識的複合體に寄與するのであつて、その性質を意識的複合體から仰ぐのではない。aが意識と關係する時には、aの意識は一部分aより構成せられるけれども、aそのものは意識から構成せられてゐるのではない。次に、事物の意識への關係は從屬的依立的關係なりや否やは經驗上の問題である。これを決するには、その關係を實際に觀察せねばならぬ。換言すれば單に關係があるといふ事實から直にそが依立的關係なることを推演することは出來ない。獨立的實在は、その獨立的たる限り

は、意識と關係すべからずと論ずる譯にはゆかぬ。

外的關係の說だけでは未だ實在論を十分に證するに足らぬ。そは實在論を證するよりは寧ろ多元論を證するやうにも見えよう。そは、事物の性質は、事物の有する關係に先つものであること、そしてそれらの關係は依存的なると否とに論なく、外的事實であるといふことを示すものである。實在論は更に進んで意識に對する事物の關係は依存關係なりや否やを檢せねばならぬ。そしてこれは潮と月との關係の問題の如く又鵞鳥と水素の原子量との關係の問題の如くに、一の事實問題である。

九　對象と意識との區別よりの論據

實在論に對する經驗的議論は自ら、精神の本性、及び精神に對する對象の關係の性質如何にかゝはるものである。實在論によれば、意識も一の關係に過ぎぬ然るにこの意識と對象とは別である。この點はムーア(G. E. Moore, "The Refu-

tation of Idealism," Mind. N. S., vol. XII, 1903, pp. 442, 449, 453. cf. "The Nature & Reality of Objects of Perception," Proc. of the Aristotelian Soc., N. S. vol. VI. 1905—06) の大に力説してゐる點である。觀念論者が客觀と主觀との間には必然的關係があると主張するのは、主として、彼等が二者が異るものであること、二つのものであることを知らないためである。彼等は黄色を考へる時、そして黄色の感覺を考へる時、彼等は後者が前者の有せざるものを有することを知らないのである。黄色の感覺は黄色外上の要素、即ち青色の感覺にも綠色の感覺にも共通なる感覺といふ要素を有することは明かである。黄色が存在するといふことゝ、それを感ずるといふことは自ら別のことであると。

換言すれば感覺の對象は感覺そのものではない。感覺が對象となるがためには更に他の意識例へば内省が必要である。そしてかゝる意識は、感覺そのものゝ意味には不可缺のものではないのである。「空間中に於ける卓子の存在とその卓子に

就いての余の經驗との關係は、丁度、余の經驗の存在と余の經驗についての經驗との關係に等しい。この二つの場合に於て意識は特殊の關係であつて、その對象は意識せらるゝ時も意識せられない時も同一であるのである」。

けれども意識の性質についてムーアはそれ以上說明してゐない。尤もラッセルは更に次のやうにいつてゐる。この意識關係は「他の種々の關係とは全然違つた關係であつて、一方は必ず他方を假定するところの全體と部分との關係を除いては、他にこれと比すべきものはない。知覺(表象)は必ず對象をもたねばならぬ」と(B. Russell; op. cit. p. 515)。けれども知覺(表象)と對象を是非區別せねばならぬといふ理由がない。又ムーアの議論は、對象は本來必ずしも經驗せられて居るといふ性質を含まぬ事を證することは出來ても、對象が實際上經驗せられをるといふ事情に依存關係を有しえざることを證するものではない。「卓子が余の室にある」といふことは、勿論それ自身意識を含んではゐない。けれども他方に於て何人か

によつて實際その卓子はそこに運ばれたものであるにせよ、そは必ずしも運搬といふことも亦含んでゐないのである。同樣にその卓子は意識によつてそこに置かれたものかも知れぬ。そしてこのことは吾々が卓子を吾が室の內にあると誤に想像する場合、または誤つてしか判斷する場合には事實である。ラッセルも後に認めてゐるやうに「卓子」と「余の室」と「內に」といふ關係が凡て精神に關係して卓子が實際はその室內に存在せぬに係らず、上の三者が一群を形成するといふことも可能である(cf. Russell: Philosophical Essays. p. 181)。換言すれば意識は諸の對象を色々に意識への直接關係に齎すことによつて、對象相互の間に間接的關係を創造することが出來る。この間接的關係が事物相互の唯一の關係であるか、又は例へば物理的關係の如き、特殊的關係はこの間接的關係の或る場合であるか、又は事物は實際にこの間接的關係によつて二重關係を得てくるかはなほ問題として殘るのである。

一〇　精神の本性よりの論據

要するに吾々は實際そこに起りつゝある現象を觀察せねばならぬ。然る時は意識は有機體の行ふ一種の機能であることが分かる。有機體は環境と相關係するもの、環境より發展せるもの、またそれに對して作用を及ぼすものである。意識はそれに先つて獨立に存在する環境に對する選擇的反應である。反應の存在は理論上そこに反應の向けらるべき何物かの存在を假定する。意識の作用範圍に於ける諸物體の空間的並びに時間的分布及びこの範圍の含む論理的並びに數學的諸關係は意識の可能的對象を規定する。そして意識の實際的對象は、この多樣なる可能的對象の中から、生活上の必要に應じて蒐集せられた要素の複合體である。

それ故に反應を行ふ個性的有機體によつて選擇された多くの對象は自ら一群を構成する。かゝる群が意識に負ふところのものは、たゞその群の集成だけである。特殊的有機體の反應の性質に基いて排列せられたる多樣は何れも主觀的多樣であ

る。例へば諸遊星の數やそれらの遊星の太陽よりの距離はかくの如き方法で說明することが出來ないが、余の見るところの遊星の數や、余の見たるそれらの時間的秩序、それらの外見的距離はこの方法で說明することが出來る。要するに遊星系統の天文學的性質及び余の感性の特殊的狀態は、余に對する遊星系統、余の精神的歷史に屬する遊星系統といふ有限的多樣を規定する。かくの如く物理的遊星系統は如何なる精神的遊星系統にも先つて存在し、又獨立に存在する。主觀性客觀性の問題はかゝる仕方で吟味せらるべきである。

一一　主觀性の領域

精神の本性に本く獨立說の證明は同時に主觀性の問題を解決する原理を與へる。意識の選擇機能は「對象」又は「內容」といふ性質を事物に與へるばかりでなく、意識は或る事物を除外し又は攝取するが故に、事物の物理學的及び論理的關係秩序と一致しない特殊な事物の斷片、縮寫がえられる。そしてこれらの斷片縮寫は

主觀的と呼ばるべきものである。

この意味に於ける最も明かなる主觀性の例は配景圖又は見地である。豐かなる自然の中から有機體の位置に相應して或る投影圖が造り出される。かゝる經驗は內容を創造するものでなく、環境の一定の諸部分を特殊な關係に入れることによつて內容を區別するだけのものである。熱、色、音等の所謂第二性質はかゝるものに屬する。單純なる感覺そのものは主觀的であると共に物理的である。これらの性質の空間的時間的諸關係が主觀的と認めらるべきか否かは全く其等が有機體の感覺作用に歸せらるべき程度に關するものである(cf. W. P. Montague: "Contemporary Realism and the Problems of Perception." Jour. of Phil. Psych. & Scientific Methods, vol. 1907 No. 14, T. P. Nunn. "Are Secondary Qualities Independent of Perception?" Proc. Aristotelian Soc., N. S. vol. I, 1900—01)。

一度意識によつて構成せられたる主觀的多樣又は擬設は次第に固定的になる。

そは記憶せられ又は敍述せられる。そして傳説と藝術によつて多少永久的なる環境の一部となる。それがために、それらは實際的事實と誤解せられ、かくて錯誤や謬見が發生ずることになるのである。

一二　眞理と誤謬との範圍

主觀性は誤謬の可能を説明するけれども、未だそれ自身にて誤謬を構成するものではない。吾々は精神で種々の架空なことを考へつゝある。必ずしも誤謬を犯かさないことが可能である。非常に思辨的又は想像的な精神は誤謬に陷る傾向を有するものではあるが、擬設を事實と認めない中は誤謬はまだ發生しない。また精神の內容を正當に事實と看做さぬ間は眞理は存在しない。誤謬及び眞理は、主觀的多樣と獨立的多樣との間の實際的の不調和及び調和から起るのである。

ラッセルに從へば眞理は「精神への依存と、精神からの獨立との混合である」。眞理に關する爭論は主として眞理をば全然精神外に置かんとし、又は全然精神內に

置かんとする誤れる企てから起るものである。始めの方の見解は、必然的に「客觀的誤謬」をゆるさねばならぬ結果となるが故に不可である (Russell: op. cit., pp. 184, 177, 173. cf. "On the Nature of Truth" Proc. Arist. Soc., N.S., vol. VII, 1906—1907, pp. 44—49)。これに反して眞理を全然精神の内部に置かんとする企ては更に大なる困難に陷る。ヂョアキムの一元論的觀念論的眞理說の如きは此一例である。彼に從へば、眞理は經驗の絕對的全體の「組織的調和(システマティックコヒーレンス)」である。それで眞僞の差別は經驗の完全なるか部分的なるかに歸する。けれどもその結果は、人間の立場に於ては、眞理は存在せず、眞理は存在するといふ眞理すら存在せぬことゝなる。ヂョアキムの經驗も部分的であるから必ずしもその眞理說の眞なることを保し難い (H. Joachim: the Nature of Truth, ch. III, cf. Russell: "The Monistic Theory of Truth," Phil. Essays)。

實用主義は眞僞は精神作用と環境との關係によつて定まることを主張する。即

ち、眞理は事物間の調和でもなく、思想の完全なる內的調和でもなく、思想と事物との間の調和である。同様に誤謬は事物間だけの不調和でもなく、思想の不完全なる調和でもなく、思想と事物との間の齟齬である。實用主義は更に進んでこの調和と齟齬とは實用的のものであると論ずる。眞なる信念はそれに對應する事物を有するといふだけでは不十分である。何となれば誤れる信念も同様に對象を有するからである。眞なる信念は事物に類似せねばならぬといふのも不可である。第一にそは不十分である。何となれば信念はその對象を意味せねばならぬから。第二にそは事實に反する。何となれば信念は對象に類似する必要がないから。それ故に眞理は事物に對する適當なる作用の一種、誤謬は不成功の一種と考へるのが一番正當の樣に思はれる。

けれども實用主義にも困難が伴ふ。實用主義は眞理の實用的側面を力調する結果眞理を主觀的のものとし、相對主義に陷る恐がある。然るにこれらの諸說の長

錯を集めて而かもそれらの困難を免れうる一説がなからうか。

一三　誤謬と眞正なる判斷

眞理と誤謬との區別は、或る精神內容が更に或る特殊の仕方で取り扱はれる時に現はれる。精神が單に理解し、思辨し、想像するだけの場合がある。かゝる場合には未だ眞僞の區別が現はれない。精神は或る行爲をなす目的で信ずること、即ち取捨することがある。かゝる場合にはその信念の眞僞は、その興味及び、その行爲の成功を可能ならしめる條件に對して相對的である。それで、余は知覺の內容をば、自己保存の目的のために、物理的に取り扱はるべき或るものとして採用することが出來る。そしてかゝる行爲が適當になされる時それは眞であり、もし間違つてなされる時は、それは誤謬である。けれども同一の內容をば、他の仕方で誤謬を犯さぬやうに取り扱ふことが出來る。例へば余の實際的作用に關してはこの內容を信ぜざること、即ち度外視することが出來る。もし錯覺の例を集めるこ

とに興味を有するときは、これをその一例として取り扱ふことも出來る。

次に觀念をば理論的意味に於て、或るものに關する觀念として考へてみる。それが或る事物の觀念であるのは、そが余の計畫又は期待によつて、それが環境の一部と結合せられるからである。この場合にはaやaのbに對する關係の中に何等の内的眞僞がない。たゞ余の執意の關係によつて眞僞があるのである。aが事實でも、擬設でも、それを利用することが出來さへすれば眞である。余のこれによつてなす計畫や、それに本く豫期が失敗するときにそは誤謬である。

この標準を主觀主義的といふのは、その成功失敗の決定の主觀的なることを假定するものである。がこの決定は主觀的ではない。失敗と成功とは興味手段及環境によつて決定される。人魚を釣るの愚なるは、食料をえんとするに用ふる方法と實際の事實とが一致せぬからである。結局その愚なるわけは、人魚の心像は意識の選擇的抽象作用及び結合作用によつて發生した組立てであるからである。「人魚は

存在せず」といふ判斷によつて不正確に表はさるゝ事實は、人魚は主觀的多樣であつて物理的多樣でないといふことである。同樣に余の理論的假定が誤りであるのは、余の假定の關係する事實は余がその假定を設けた理論的目的に反對するからである。

成功と失敗とが主觀的のものであるといふ議論の間違つてゐることは、主觀的滿足及び不滿足それ自身が失敗することのあるのでも分かる。余は最も不滿足なる時に正しき觀念を有することがある。また全く間違つてゐながら平氣でゐることや余の幻想を心から喜んでゐるともある。そして成功と失敗とは實現せられるに至らないで豫知されることがある。例へば、戸を明けずとも正しい鍵は矢張り正しい鍵であり、罰金を拂はずとも馬鹿な行は馬鹿な行たるを妨げぬやうなものである。かくの如くに絶對なる概念も事實といふ姿を採つて、實在論の中に再び現はれてくる。精神は一の環境中にあつて作用するものであつて、環境の定めた

る條件に應ずるか。又はこれに應ぜざるかに從つて成功もし又失敗もする。眞理は知識の大冒險に於ける成功を意味し、その反對に誤謬はその危險を意味する。けれども永遠の存在、自然の秩序は、知識の成功失敗の如何とは獨立に儼存してゐる。それ故に、若し所謂「永遠」「秩序」「絕對」等の語も亦批難なき形式に於て新實在論の中に移し入れられるのである。

現代の哲學附錄　終

大正六年八月二十日印刷
大正六年八月二十五日發行
大正九年二月十五日九版發行

定價金壹圓八拾錢
本店の出版物は凡て定價販賣仕候

著者 高橋里美
岡山市門田町八〇七番地

發行者 岩波茂雄
東京市神田區南神保町十六番地

印刷者 金澤求也
東京市麹町區紀尾井町三番地

製本者 寺島藤次郎
日本橋區本銀町一丁目九番地

發行所 東京市神田區南神保町十六番地 岩波書店
電話本局一一四〇番
電話本局三六八八番
振替東京二六二四〇番

岩波書店刊行書目

著譯者	書名	版	定價	送料
文學士 紀平正美著	認識論	三十版	一圓九十錢	送料十二錢
文學博士 田邊元著	最近の自然科學	十版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 宮本和吉著	哲學概論	十四版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 速水滉著	論理學	十七版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 安倍能成著	西洋古代中世哲學史	六版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 阿部次郎著	倫理學の根本問題	十二版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 石原謙著	宗教哲學	七版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 上野直昭著	精神科學の基本問題	四版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 阿部次郎著	美學	十二版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 安倍能成著	西洋近世哲學史	六版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 高橋里美著	現代の哲學	六版	一圓五十錢	送料十二錢
文學士 高橋穰著	心理學	十二版	一圓五十錢	送料十二錢
ケーベル博士著	獨文ケーベル博士小品集	再版	三圓	送料十二錢
深田康算 久保勉譯	和文ケーベル博士小品集	再版	二圓	送料十二錢
波多野精一 宮本和吉譯	カント實踐理性批判	四版	二圓五十錢	送料十八錢

著譯者	書名	版	定價	送料
文學博士 桑木嚴翼著	カントと現代の哲學	四版	二圓八十錢	送料十八錢
文學博士 西田幾多郎著	自覺に於ける直觀と反省	四版	二圓八十錢	送料十八錢
西田幾多郎著	思索と體驗	四版	一圓五十錢	送料十二錢
帝大講師 紀平正美著	哲學概論	十一版	二圓八十錢	送料十八錢
文學士 紀平正美著	無門關解釋	四版	二圓五十錢	送料十八錢
文學士 小尾範治譯	スピノザ哲學大系（エチカ）	再版	二圓五十錢	送料十八錢
文學博士 田邊元譯	科學の價値	三版	一圓三十錢	送料十二錢
田邊元著	科學概論	四版	二圓五十錢	送料十八錢
リッケルト著 山内得立譯	認識の對象	再版	一圓五十錢	送料十二錢
カーライル著 栗原古城譯	衣裳の哲學		一圓五十錢	送料十二錢
文學士 阿部次郎著	合本三太郎の日記	七版	一圓八十錢	送料十二錢
文學士 和辻哲郎著	偶像再興	三版	一圓八十錢	送料十二錢
和辻哲郎著	古寺巡禮	三版	二圓	送料十二錢
和辻哲郎譯	ニイチェ書簡集		一圓五十錢	送料十二錢
故奥住影雄著	折蘆遺稿		二圓	送料廿四錢